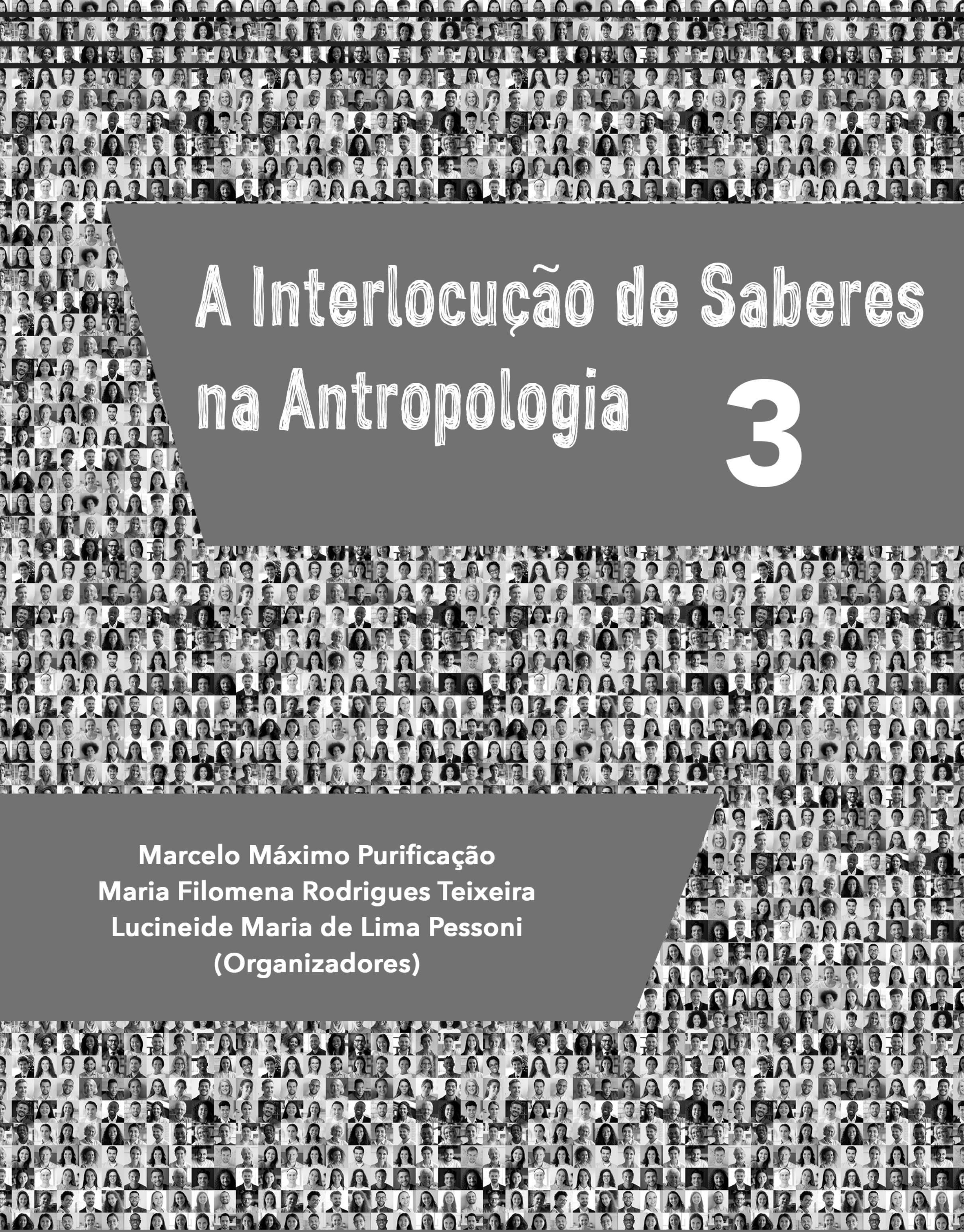
A Interlocução de Saberes na Antropologia 3

Marcelo Máximo Purificação
Maria Filomena Rodrigues Teixeira
Lucineide Maria de Lima Pessoni
(Organizadores)

Atena
Editora
Ano 2021



A Interlocução de Saberes na Antropologia 3

Marcelo Máximo Purificação
Maria Filomena Rodrigues Teixeira
Lucineide Maria de Lima Pessoni
(Organizadores)

Atena Editora
Ano 2021

Editora Chefe
Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Assistentes Editoriais
Natalia Oliveira
Bruno Oliveira
Flávia Roberta Barão
Bibliotecária
Janaina Ramos
Projeto Gráfico e Diagramação
Natália Sandrini de Azevedo
Camila Alves de Cremo
Luiza Alves Batista
Maria Alice Pinheiro
Imagens da Capa
Shutterstock
Edição de Arte
Luiza Alves Batista
Revisão
Os Autores

Atena Editora
Ano 2021

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Atena Editora
Ano 2021

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

A interlocução de saberes na antropologia 3

Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Bibliotecária: Janaina Ramos
Diagramação: Camila Alves de Cremo
Correção: Kimberlly Elisandra Gonçalves Carneiro
Edição de Arte: Luiza Alves Batista
Revisão: Os Autores
Organizadores: Marcelo Máximo Purificação
Maria Filomena Rodrigues Teixeira
Lucineide Maria de Lima Pessoni

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

I61 A interlocução de saberes na antropologia 3 / Organizadores Marcelo Máximo Purificação, Maria Filomena Rodrigues Teixeira, Lucineide Maria de Lima Pessoni. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2021.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5706-709-3
DOI 10.22533/at.ed.093211301

1. Antropologia. 2. Saberes. I. Marcelo Máximo Purificação (Organizador). II. Maria Filomena Rodrigues Teixeira (Organizadora). III. Lucineide Maria de Lima Pessoni (Organizadora). IV. Título.

CDD 301

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2021

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa.

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Atena Editora

Ano 2021

APRESENTAÇÃO

> " (...) A vida é um constante movimento de desterritorialização e reterritorialização, ou seja, estamos sempre passando de um território para outro, abandonando territórios, fundando novos" (HAESBAERT, 2004: p.138).

Prezados/as leitores/as, apresentamos a vocês a obra: "A Interlocução de Saberes na Antropologia 3", organizada a partir da perspectiva dialógica de estudos desenvolvidos por pesquisadores/investigadores do Brasil, Portugal, Moçambique e Uruguai. Uma obra perpassada por temas amplos e alargados dentro do ponto de vista da antropologia e áreas afins, dos quais citamos: etnógrafos, etnicidade, ancestralidade, cultura, comunidade quilombola, consumismo, Estado, gêneros, identidade étnica, dependência química, experiência multissensorial, jovens, mudanças climáticas, natureza, mar, sexo, ontologia tsonga- tumbuluko, recursos naturais, redes locais de cuidado, saber profissional, transexualidade, virada ontológica e etc.

Organizada em treze capítulos, que possibilitam o encontro de saberes, vistos a partir da lupa de artefatos históricos, sociais, culturais e políticos, estabelecendo liames com a antropologia numa perspectiva crítica e reflexiva. Pesquisas elaboradas nessa natureza (crítica/reflexiva) interligando saberes antropológicos, têm grande potencial de (des/re) territorialização de novos saberes, como bem afirma Rogério Haesbaert (2004)[1] Esses novos saberes, vistos pelo viés da antropologia reverberam discussões que podem colaborar para conhecimentos limítrofes às racionalidades, as sociedades e as culturas. Isto dito, desejamos a todos/as, uma boa leitura. Que os textos, contidos nesta obra, possam possibilitar a vocês leitores/as movimentos reflexivos constantes e novos conhecimentos.

Dr. Marcelo Máximo Purificação
Dra. Maria Filomena Rodrigues Teixeira
Dra. Lucineide Maria de Lima Pessoni

1 HAESBAERT, Rogério (2004): O mito da desterritorialização. Do fim dos territórios à Multiterritorialidad:. Bertrand Brasil. Anteriormente citado na epígrafe dessa sessão.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1

CONSTRUIR SABER PROFISSIONAL DE TERRENO COM JOVENS ETNÓGRAFOS SOCIAIS

Data de aceite: 04/01/2021

Telmo H. Caria
Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro
Vila Real, Portugal

RESUMO: O objetivo deste capítulo é o de descrever e explicar, porque é que o conhecimento e domínio de teoria social e de conhecimento abstrato, associados a alguma experiência de pesquisa social, são insuficiente para que os jovens etnógrafos sociais, iniciantes da pesquisa etnográfica, consigam ser eficazes nas suas atividades. Como veremos ao longo desta comunicação, ocorrem desajustamentos na interação social no campo de pesquisa que resultam da falta de um saber-estar no terreno. As considerações que farei sobre a aprendizagem de saberes que permitem o uso eficaz da Etnografia têm por base a minha experiência de orientação e supervisão de etnografias profissionais nos últimos 10 anos, junto de pesquisadores sociais com alguma experiência de pesquisa, todos pós-graduados em várias Ciências Sociais, mas que antes de começarem a trabalhar comigo nunca tinham usado o método etnográfico. Portanto, iniciantes da etnografia que ao longo da sua formação académica, pouco, ou nenhum, contacto e interação tiveram com etnógrafos sociais experimentados e que também por isso não tiveram educação teórica e prática em Antropologia que suportasse, antecipadamente, a sua ação de pesquisa de terreno. Dados os limites de tempo desta comunicação referir-me-ei resumidamente a alguns aspectos desta experiência acumulada.
PALAVRAS-CHAVE: Etnografia, aprendizagem de terreno, saber etnográfico.

ABSTRACT: The purpose of this texte is to describe and explain why the mastery of social theory and abstract knowledge, together with a small experience of social research, are insufficient for young beginners of ethnographic research, able to be more effective in their activities. Through out this communication it is going to be demonstrated there are some social interaction misleads in the field of research that are originated in the lack of a know-how on the field. The considerations I will do about learning knowledge that enables the correct usage of Etnography are based in my experience of mentoring and supervision of professional etnographies for the past 10 years with social researchers with some research experience (all of them with post-graduations in Social Sciences) although lacking knowledge on the ethnography method as well as practical and theoretical Anthropology that would give the background for a field research of that nature. Due to time limitations in this communication I will only make some remarks about this accumulated experience.
KEYWORDS: Ethnography, terrain learning, ethnographic knowledge.

O interesse por estudar a diferença cultural nas sociedades atuais parece ser cada vez mais uma preocupação transversal a todas as Ciências Sociais. E em consequência o interesse por conhecer e usar metodologias

etnográficas tornou-se bastante comum em Portugal nos últimos 20 anos, junto de estudantes de variadas licenciaturas e mestrados, designadamente de Ciências da Educação, de Sociologia, de Trabalho Social e de Psicologia. É certo, tendo por base a minha experiência, que a curiosidade já foi maior, mas o interesse continua a manifestar-se para além dos cursos e do ensino da Antropologia.

PROBLEMA

Neste contexto, podemos perguntar: quais as dificuldades, limitações e familiaridades que os estudantes de Ciências Sociais, sem formação em Antropologia, manifestam quando realizam pesquisa etnográfica?

Hipoteticamente, a resposta mais simples será a de dizer que as dificuldades e as limitações encontradas devem ser resultantes do facto de não terem formação antropológica, mais geral, para melhor entenderem esta metodologia. Esta resposta, designo-a de simplista, porque parte do pressuposto que existe uma diferença significativa entre a aprendizagem da prática etnográfica de terreno dos antropólogos e a mesma aprendizagem com outros estudantes de Ciências Sociais. Duvido deste pressuposto, dado que ele supõe que, no essencial, a aprendizagem da pesquisa etnográfica de terreno seria uma aplicação dos conhecimentos antropológicos, que levaria os "não-antropólogos" de formação a precisarem de fazer essa aprendizagem, entretanto, para em seguida poderem mais facilmente saber fazer etnografia.

Sabe-se, hoje, que esta relação direta entre teoria e prática não existe no saber profissional das principais profissões históricas institucionalizadas nas sociedades ocidentais baseadas em ciência, pelo que seria estanho que a Antropologia fosse exceção. Em rigor para recusar a resposta simplista seria preciso comparar a aprendizagem da prática etnográfica de antropólogos e não antropólogos em projetos de investigação comuns e daí tirar conclusões. Não estou em condições de formular quaisquer considerações sobre esta comparação, pois a minha experiência circunscreve-se apenas à supervisão das práticas de pesquisa etnográfica e consequente reflexão e aprendizagem de "não-antropólogos"

Neste quadro, limitar-me-ei a ter como objetivo descrever e interpretar os problemas de aprendizagem que detetei neste trabalho de supervisão da pesquisa etnográfica, deixando à vossa consideração e debate, deste congresso de antropólogos, a questão de saber se estes problemas são, ou não, significativamente diferentes daqueles com que os antropólogos se deparam. Inevitavelmente ao longo do texto sinalizarei os tópicos que considero serem essenciais à aprendizagem desta prática de pesquisa empírica de terreno.

FAMILIARIDADES E DÚVIDAS INICIAIS

Pela minha experiência de supervisão, o perfil de chegada dos estudantes de

ciências sociais à etnografia é motivado pelo desejo de fazer uma pesquisa social empírica próxima das pessoas, tendo em vista criticar os poderes institucionalizados que constrangem e limitam os grupos sociais que pretendem conhecer. Em contraponto tendem a valorizar, ainda que muitas vezes só implicitamente, os quotidianos de vida daqueles que pesquisam. Tiveram, geralmente, bastante acesso a informação sobre epistemologia e metodologia das Ciências Sociai e por isso trazem conhecimento metodológico variado, capaz de referir que procedimento técnico central da etnografia, sem prejuízo do uso de outros, é a observação participante e de referir que se trata de uma metodologia de natureza compreensiva e não normativa. Todo este discurso é, tendencialmente, baseado numa consciência epistemológica, dita antipositivista, que coloca muitas dúvidas sobre a possibilidade da ciência social poder produzir conhecimento neutral e imparcial.

A minha experiência indica que – tal como ocorre com todos os novatos de uma qualquer profissão, incluindo a de investigador – que esta consciência reflexiva nunca parece ser suficiente para se saber como fazer quando se pensa a chegada ao terreno. Digo que não parece ser suficiente porque, apesar da retórica antipositivista em que todos participavam, as primeiras dúvidas dos iniciantes, quando começam a pensar comigo o como, o onde e o quando do terreno, é formulado do seguinte modo: mas quando estamos lá, não estamos a influenciar o que acontece? A nossa presença não é tão perturbadora como qualquer outro procedimento de inquérito? Não estamos com a nossa presença a condicionar aquilo que se vê e ouve sobre os fazeres e os dizeres nativos?

Neste quadro, poderemos perguntar: o que é que estes etnógrafos sociais iniciantes fazem com o conhecimento abstrato que possuem sobre metodologias para que possam fazer este tipo de perguntas? E complementarmente, fica a pergunta para as eventuais comparações: na cabeça dos antropólogos iniciantes da etnografia, menos preocupados com a legitimidade das suas dúvidas, as perguntas seriam completamente diferentes?

Repare-se que as dúvidas indicadas são de quem já tem algum conhecimento e que, portanto, sabe perguntar, para melhor saber planear e antecipar o que vai encontrar na interação no terreno. Mas para o etnógrafo experiente são perguntas que denunciam um pesquisador que nunca fez etnografia. Quem, de facto, já fez etnografia, sabe que a partir de um certo momento, depois de um tempo mais ou menos prolongado, mas sempre variável conforme os contextos e os grupos sociais estudados, a presença do etnógrafo banaliza-se na interação social. Assim, o que o etnógrafo estuda é o resultado dessa influência/intersubjectividade com o grupo e que entretanto se banalizou, ao ser integrada no quotidiano de vida das pessoas. Em resultado, qualquer visitante do local, que não vá acompanhar a atividade quotidiana, não reconhecerá imediatamente que ali está outro alguém, que já foi tão estranho ao grupo como ele.

Portanto, a pergunta que o iniciante deveria fazer, mas que não pode formular porque não tem reflexividade no saber etnográfico do terreno, seria: como é que ao longo do tempo o etnógrafo vai usar o poder e a influência que tem e desenvolve (que permitiu o

seu acesso ao local e posteriormente a sua banalização) para criar espaços de interação que sejam relevantes para os seus objetivos de pesquisa e ao mesmo tempo aderentes ao quotidiano de vida dos sujeitos em estudo?

Esta pergunta também não é formulada, porque existe uma crença ingénua e romântica - baseada em pressuposto naturalistas, alimentados, ainda hoje, por vários manuais de pesquisa social - dizia, uma crença que desenvolve a convicção do iniciante que a única forma de compreendermos a diferença cultural seria a de viver no local como se fossemos “o outro”. Daqui decorre a falsa ideia, como sabemos, que a observação participante seja principalmente fazer e dizer o que os nativos fazem e dizem, pois só assim, nos termos destas crenças, se poderia respeitar o meio social dos nativos e dar garantias de nada influenciar. Em consequência, a representação que o etnógrafo social iniciante tem da prática etnográfica é a de que ela seria, principalmente, participação, e não tantoobservação. Neste ponto a retórica antipositivista é particularmente adaptada: para combater todo o artificialismo dos inquéritos e a sua racionalidade instrumental e normativa nada melhor, para melhor conhecer, do que participar em todas as atividades do local com os autóctones.

Repare-se na potencial ambivalência das dúvidas formuladas face às crenças existentes: ao mesmo tempo que se interroga o impacto da simples presença do etnógrafo social poder influenciar o que se passa, entende-se que a maximização da participação será a melhor forma de obter conhecimento sobre a diferença cultural existente. Esta ambivalência não chega a ser reconhecida como uma contradição, pois a interrogação explícita sobre o qual o grau ajustado de participação do etnógrafo não chega a ser colocada antes da chegada ao terreno.

Como o problema central que começa por ser colocado pelo iniciante é o do impacto da presença do etnógrafo, a resposta, no contexto da supervisão e da reflexão sobre a aprendizagem que tenho realizado, parte de uma clarificação: a participação deverá ser sempre periférica ao grupo, dado dever estar centrada nas práticas de sociabilidade do quotidiano e na possibilidade que estas permitem para, no quadro de relações de poder simbólico, se poder um espaço de diálogo intercultural. Em consequência é inevitável que a ambivalência do par influência/participação persista sem ser resolvida, dado faltar reflexividade no terreno, sobre a relação de poder com o “outro”, para que a relação entre proximidade e distância possa ser vista como uma das virtudes da etnografia, e não um problema.

Repare-se, portanto, que os conhecimentos prévios possuídos, aplicáveis à prática etnográfica, pelos iniciantes geram dificuldades de aprendizagem que assumem três formas : (i) perguntas abstratas e descontextualizadas de quem nunca fez etnografia; (ii) as perguntas que não se sabe fazer, porque não se tem ainda contexto de ação para elas poderem surgir; (iii) perguntas que não se formulam devido às crenças já possuídas, e que de pouco vale querer antecipá-las, porque não se sabe usar a nova informação recebida.

Em consequência, podemos dizer que o saber-estar na pesquisa etnográfica permitirá, com o tempo, ao novato fazer perguntas contextualizadas na ação, descobrir novas dúvidas aderentes à especificidade do terreno em que se age e finalmente romper com crenças desadaptadas da ação que se vai desenvolvendo.

ESTILOS DE AGIR, DURANTE…

Com a entrada no terreno, com a autorização para aceder ao contexto social e à atividade dos sujeitos a estudar, os iniciantes desenvolvem dois estilos de ação e uso do conhecimento, saltitando de um para o outro. A mesma pessoa pode usar os dois, ainda que em configurações variadas, às vezes de modo dicotómico, conforme vai improvisando e interpretando as situações do terreno. Não tenho aqui tempo para detalhar e explicar estes dois estilos. Apresentarei apenas dois resumos, simplificados.

No estilo de uso do conhecimento que se encontra mais próximo das crenças de participação total, o tema e os objetivos de pesquisa, são secundarizados, às vezes até esquecidos, sobrevalorizando-se principalmente a experiência de viver com outros e a de desenvolver um envolvimento social com os autóctones. A orientação da observação é muito naturalista e, em consequência, rapidamente se depara com um problema prático: registar e descrever o quê? Tudo? Com que olhar? O que selecionar para incluir no diário?

A primeira opção parece ser a de ir atrás das emoções e dos sentimentos, fazendo com que em muitos casos o jovem etnógrafo use o diário de campo como um momento de construção do *self*, "quase literária". A escrita do diário vai-se fazendo ao sabor dos acontecimentos vividos pelas emoções do jovem etnógrafo. Entretanto, o jovem etnógrafo percebe que os dados estão ainda aquém dos objetivos do estudo. É preciso encontrar uma solução para esta carência, na expectativa que com o tempo e com um maior envolvimento, a realidade se revele mais ajustada aos objetivos do estudo.

A solução é, diríamos, uma "fuga para a frente": o jovem etnógrafo incrementa a participação cada vez mais, responde positivamente a todas as solicitações de acção, faz cada vez mais coisas com os nativos, imita-os, e escreve no diário a sua experiência de se estar a "tornar outro". Tudo feito no pressuposto e na crença de que é necessário suspender os seus questionamentos e objetivos explícitos (invasivos e supostamente demasiado influenciadores do meio natural) para se conseguir descobrir o que o outro ainda não revelou.

Esta orientação não é má para o início de terreno, e se não for levada demasiado longe no envolvimento participativo com os sujeitos autóctones. Geralmente é boa para conseguir a integração dentro do quotidiano de vida em estudo. Mas a persistir nesta via, sem a adequada supervisão e orientação de um etnógrafo experiente, no final o iniciante tem um diário rico e intimo. Um diário que sem querer se impor explicitamente ao outro, acabou por fazer escolhas e selecionar acontecimentos que inevitavelmente estão centrados no

self do autor do diário, de viver num mundo social diferente do seu.

A sua relação com os objetivos da pesquisa não serão nada evidentes porque se entendeu que eles seriam para mais tarde e que ocorreriam naturalmente, sem ser necessário convocar os nativos para serem parte do estudo, para serem cúmplices dos objetivos de conhecimento do etnógrafo. Entretanto foi-se acumulando cada vez mais dados de experiência de vida. Muito provavelmente o jovem etnógrafo optará por usar outras técnicas de recolha de dados para colmatar o défice encontrado, dizendo que está a completar a sua pesquisa. Mas de facto poderá estar apenas a confirmar a suspeita de que não estamos perante uma prática etnográfica experiente.

No segundo estilo de uso do conhecimento o problema que se coloca logo de início também é de natureza muito prática, mas é quase o inverso do primeiro estilo. Neste caso, o jovem etnógrafo tem presente que, aquilo que se pode observar, aquilo que se pode descrever e aquilo que se pode interpretar, quando se está no terreno, não tem uma relação direta com o objeto de estudo que motiva a indagação do jovem etnógrafo. O etnógrafo iniciante tem perguntas, tem objetivos e sente-se compelido a formulá-los, mas sabe, teoricamente, que não o deve fazer de imediato, porque a orientação a seguir deve ser compreensiva e portanto "não se deve impor aos sujeitos estudados". Assim, vive um grande conflito, porque o seu diário de campo vai dar conta de uma enorme massa de informação, descritiva e interpretativa, sobre o fazer e falar nativos, sem que para ele fique claro qual a relação que isso tem com seu objeto de estudo. Aquilo que encontra durante um largo período de tempo é demasiado banal, supérfluo e lateral aos seus interesses de pesquisa.

O jovem etnógrafo fica confundido, às vezes perdido se não tem uma supervisão próxima e experiente, e rapidamente, porque tem consciência reflexiva que há urgências e exigências de tempo, "passa ao ataque": como não pretende ser neutral, como não segue uma norma estrita de "bem-fazer etnografia", vai achar que a simpatia e a boa educação das pessoas em recebê-lo, na condição de visitante, é já uma integração plena no grupo (uma adoção) e por isso passa a fazer as perguntas que considera serem as mais relevantes para o seu objeto de estudo. O resultado é nefasto, porque implicitamente acaba por fazer as perguntas de um guião de entrevista oculto, numa lógica semiaberta e semiestruturada, mas sem rigor técnico, e ao mesmo tempo cria-se a ilusão que se está a desenvolver uma prática etnográfica.

No final o que se tem no diário são respostas a entrevistas, formais ou informais, variadas, obtidas em diferentes momentos, realizadas nos contextos de vida dos sujeitos estudados, e fundamentadas na esperança do etnógrafo iniciante de que ter estado algum tempo junto das pessoas no meio do seu quotidiano de vida, lhe daria um acréscimo de entendimento do outro que transformaria automaticamente as entrevistas em etnografias. Sem dúvida que estas entrevistas conseguem realizar alguns objetivos compreensivos, típicos das etnografias, e, portanto, são bem diferentes das entrevistas de inquérito, mas

não chegam a ser, por si só, etnografias.

Acrescente-se ainda que as dificuldades metodológicas resultantes destes dois estilos de uso do conhecimento na etnografia não podem ser imputados a uma qualquer limitação teórica dos novatos em causa, pois dei conta da sua ocorrência em projetos de pesquisa nos quais existia um objeto de pesquisa bem delimitado e explicito, bem informado pela teoria.

CONCLUSÃO

O que acabei de descrever põe em evidência o fato de estarmos perante uma dualidade de processos sociocognitivos que não serão superados de forma espontânea. É como se o conhecimento abstrato (teoria e metodologia) que orienta à distância a pesquisa etnográfica fosse uma entidade bem diferente daquilo que é a prática de terreno e as pequenas opções, hesitações, omissões, etc, que no face a face são colocadas em campo, sem que os iniciantes tenham consciência do que efetivamente estão a fazer e a pensar. Em consequência, sem a adequada supervisão, pode facilmente desenvolver-se no novato um sentimento de défice de eficácia entre fins e objetivos de conhecimento e as condições do terreno e de falta de adequação e ajustamento entre os meios e ferramentas cognitivas disponíveis e a metodologia em curso.

Será que esta forma de conceber a aprendizagem dos iniciantes da etnografia é específico apenas dos iniciantes "não-antropólogos"? Estou em crer que não, pois importa não esquecer que o saber profissional é uma construção contextual e, portanto, o etnógrafo experiente também conhece este problema de perto. Não só porque já foi um novato, mas também porque em qualquer nova etnografia dependerá sempre de um novo saber profissional adequado ao objeto e ao terreno em estudo. O etnógrafo experiente estará mais bem preparado para enfrentar a dualidade dos processo sociocognitivos que indiquei para construir saber etnográfico profissional, mas continuará a ter que fazer um caminho para saber-estar nesse novo terreno.

Em conclusão, o saber profissional, o do etnógrafo ou o de qualquer outra profissão, é um compromisso tensional, e um conflito continuadamente latente, entre os objetivos do profissional, do qual depende a sua autoridade e legitimidade social, e os mundos sociais vividos com os quais se pretende dialogar.

UTAD, Vila Real (Portugal), Junho de 2019

CAPÍTULO 2

DIÁLOGO ENTRE ANCESTRALIDADE FEMININA, SÍMBOLOS E ETNICIDADES

Data de aceite: 04/01/2021

Viviane Sales Oliveira
Órgão de Educação das Relações Étnicas ODEERE
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Jequié-Bahia
http://lattes.cnpq.br/3620031351978181

Marise de Santana
Órgão de Educação das Relações Étnicas ODEERE
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Jequié-Bahia
http://lattes.cnpq.br/5657117327406792

RESUMO: Este artigo tem por objetivo apresentar a construção dos caminhos metodológicos para a análise das etnicidades evidenciadas pelos símbolos ancestrais conservados no Candomblé, durante curso de Mestrado Acadêmico em Relações Étnicas e Contemporaneidade, promovido pelo Órgão de Educação das Relações Étnicas - ODEERE, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB. Trata-se de um estudo que envolve ancestralidade feminina, símbolos e etnicidades investigados e analisados sob o enfoque do Estudo das Formas Simbólicas - Hermenêutica de Profundidade-HP, proposto por John Thompson (2005). Para tanto, foi realizado pesquisa etnográfica no terreiro de Candomblé de Nação *Kétù*, *Ilé Alàkétù Asè Omi T'Ogun,* localizado em Vitória da Conquista, Região Sudoeste da Bahia, com foco no estudo da ancestralidade feminina a partir do culto a *Ìyà Mì* e seus elementos simbólicos enuciadores de etnicidades. Estudo este que evidenciou a ancestralidade como elemento simbólico responsável pela produção dos traços dos repertórios da identidade étnica e vetores de etnicidades do/as participantes da pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE: Ancestralidade - Formas simbólicas – Etnicidades – identidade étnica.

DIALOGUE BETWEEN FEMALE ANCESTRALITY, SYMBOLS AND ETHNICITIES

ABSTRACT: This article aims to present the construction of the methodological paths for the analysis of ethnicities evidenced by the ancestral symbols conserved in Candomblé, during an Academic Master's course in Ethnic Relations and Contemporaneity, promoted by Órgão de Educação das Relações Étnicas - ODEERE, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB. It is a study that involves female ancestry, symbols and ethnicities investigated and analyzed under the focus of the Study of Symbolic Forms - Depth Hermeneutics-HP, proposed by John Thompson (2005). To this end, ethnographic research was carried out in the Candomblé *Kétù*, *Ilé Alàkétù Asè Omi T'Ogun, located in* Vitória da Conquista, Região Sudoeste da Bahia, in the study of female ancestry from the cult of Ìyà Mì and its symbolic elements that enunciate ethnicities. This study evidenced ancestry as a symbolic element responsible for the production of the traces of the repertoires of ethnic identity and vectors of ethnicities of the research participants.

KEYWORDS: Ancestrality - Symbolic forms -

Ethnicities - ethnic identity.

1 I INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta discussões travadas durante a realização da pesquisa no curso de Mestrado Acadêmico em Relações Étnicas e Contemporaneidade, promovido pelo Órgão de Educação das Relações Étnicas - ODEERE, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB. Curso este da qual fiz parte como mestranda e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-CAPES, inserida na área de concentração em Relações étnicas, gênero e sociedade, com atuação na linha 1 de pesquisa, "Etnicidade, memória e educação", no período de 2018 a 2020.

A pesquisa supracitada partiu, portanto do contexto do Candomblé, construção da diáspora negra em solo brasileiro, portanto, um exemplo de territorialidade que compartilha uma história comum. Compreendemos território conforme nos explica Milton Santos (2014), em que o território onde vivemos "é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, mas também um dado simbólico" (SANTOS, 2014, p. 82). Segundo ao autor, a linguagem regional é elemento constituinte "desse mundo de símbolos, e ajuda a criar esse amálgama, sem o qual não se pode falar de territorialidade" (SANTOS, 2014, p. 82), nesse sentido, está o Candomblé – um exemplo de territorialidade com aspectos religiosos estruturada e organizada a partir de heranças africanas; um território afro-brasileiro.

Trata-se de uma pesquisa de cunho antropológico, segue a linha Interpretativa; com vistas ao estudo da ancestralidade feminina a partir do culto a *Ìyà Mì* e seus elementos simbólicos enuciadores de etnicidades. Adotamos a etonografia, tendo em mente conforme explica James Clifford (2008), "de que a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual" (CLIFFORD, 2008, p. 21). Experiência essa, que nas palavras do autor "tem servido como uma eficaz garantia de autoridade etnográfica" (CLIFFORD, 2008, p.36).

Essa pesquisa etnográfica foi fundamentada no Estudo das Formas Simbólicas - Hermenêutica de Profundidade-HP, proposto por John Thompson (2005), com o propósito de analisar as relações étnicas a partir da ancestralidade feminina através do culto a *íyà Mì*. Tem por título "*Ìyà Mi Èlèyè* faz morada no *Omi T'ogun*: um estudo sobre mitos, ritos, símbolos e etnicidades"; e teve por objetivo investigar no universo religioso do terreiro pesquisado os elementos simbólicos enunciadores de etnicidades presentes no culto à *Iyà Mi*.

A pesquisa foi realizada no terreiro de Candomblé de Nação *Kétù*, *Ilé Alàkétù Asè Omi T'Ogun,* localizado em Vitória da Conquista, Região Sudoeste da Bahia, Assim, o campo que se constitui o recorte empírico da realidade investigada é definido nesta pesquisa pelo terreiro "*Ilé Alàkétù Asè Omi T'Ogun*." - Campo-sujeito-objeto em que, "os próprios analistas

sociais, os sujeitos capazes de compreender, de refletir e de agir fundamentalmente nessa compreensão e ação" (THOMPSON, 2005, p. 359).

A coleta de dados feita mediante entrevistas semiestruturadas realizadas com o/as participantes, o/as quais são sacerdotes e sacerdotisas do referido terreiro. Através dessas entrevistas tivemos a oportunidade de entrar em contato com dados primários construídos "no diálogo com o indivíduo entrevistado e tratam da reflexão do próprio sujeito sobre a realidade que vivencia" (MYNAIO, 2009, p. 65). Dados estes que foram complementados por informações procedentes da observação participante que nos colocou a experimentar a tradução dos acontecimentos referentes ao culto de *Ìya Mi* no terreiro pesquisado.

Dentro desde contexto, após investigação de elementos de uma cosmovisão de legado africano preservado em nossa cultura, elementos vivos nos Candomblés, que ressignificam estruturas sociais, políticas e culturais dimensionadas pela interação com a natureza, com a comunidade, o respeito à tradição e a convivência com fenômenos sociais diversos, a pesquisa buscou bases de sustentação na discussão teórica das relações étnicas e dos elementos enunciadores de etnicidades construídos nessa experiência com a ancestralidade coletivizada reveladora do poder feminino.

Neste sentido, o Estudo das Formas Simbólicas procura interpretar o sentido e o significado de fenômenos culturais envolvido nos contextos sociais. Estes contextos produzem formas simbólicas que enunciam diferentes sentidos, desta forma, as diferentes identidades étnicas vão interpretar os sentidos dos símbolos de acordo com suas etnicidades. Interpretações essas, que muitas vezes são divergentes e conflitivas, temática discutida no âmbito das fronteiras étnicas. Com isso, tem-se que as diferentes formas simbólicas enunciadoras de diferentes etnicidades, estão sempre enunciando relações de fronteiras, ainda que de caráter maleável e fluída. Estas fronteiras étnicas evidenciam os diferentes pensares das identidades étnicas.

Percebemos que esta pesquisa trouxe como contribuição aos estudos referentes às relações étnicas, os resultados analíticos focalizadas na ancestralidade feminina destacando no seu sistema simbólico os campos de interações étnicas evidenciadas através dos mitos, ritos, cantos, rezas e cosmogonia de diversas etnicidades. Compreendendo que os símbolos enunciam as etnicidades e as diferentes identidades étnicas produzem símbolos e os interpretam de acordo as suas. Estabelece desta maneira, um diálogo entre o símbolo, etnicidades e identidade étnica que gera o sentido social e relacional do símbolo.

Diante da complexidade da pesquisa discussões foram realizadas nas reuniões da "Disciplina de Pesquisa Orientada" e no âmbito dos encontros do "Grupo de Pesquisa Educação e Relações Étnicas: Saberes e Práticas do Legado Africano e Indígena" no intuito de estabelecer as categorias de análises e de como através do arcabouço da etnografia iriamos proceder com as análises dos dados, tendo em vista, os contextos em que as formas simbólicas são produzidas e interpretadas e, especialmente, de qual etnicidade está presente nas narrativas do/as participantes da pesquisa e, as fronteiras étnicas realçadas.

Neste sentido, discutimos neste artigo caminhos que delineamos para análise e construção da dissertação. Entre estes caminhos, destacamos a ancestralidade feminina através dos símbolos emanados do culto à *Ìyà Mi*, pois essa categoria tem em si o princípio que norteia as construções simbólicas e ainda, é responsável pela produção dos traços dos repertórios da identidade étnica e vetores de etnicidades do/as participantes da pesquisa.

A pesquisa foi submetida ao Conselho de Ética em Pesquisa-CEP, conforme Comprovante de número 012135/2019, recebido para análise em 14 de fevereiro de 2019, sendo aprovada pelo CEP que emitiu parecer de número 3.233.729, em 29 de março de 2019; CAAE de número 07874818.4.0000.0055.

2 I O COMPLEXO SIMBÓLICO DA ANCESTRALIDADE FEMININA ATRAVÉS DE *IYÀ MI*

Muito dos saberes das etnias africanas foram conservadas no Brasil; "grande parte do patrimônio cultural negro africano" (SODRÉ, 2002, p.52) aqui se consolidou. Segundo Sodré (2002), o patrimônio cultural referenciado está relacionado ao significado de herança, legado e memória, tanto técnico, físico, quanto simbólico. Compreendendo nessa relação e considerando fatores determinantes, citados pelo autor: "étnicos, políticos e simbólicos" (Idem). Sendo assim, o patrimônio cultural dos povos africanos no Brasil se preserva e se transmite através da memória ancestral de legado africano.

Fundamentados nessa memória, os povos nagôs preservam sua forma mítico-político-econômico-religiosa através da construção do terreiro que conserva e ressignifica saberes e fazeres de origem africana, Sodré (2002). Nesta oportunidade, nos detemos aos estudos referentes ao terreiro de Candomblé da nação *Kétù*, por neste espaço conservar saberes a respeito de *Iyà Mi* diretamente ligada as ancestrais femininas.

Com isso, a referida pesquisa e este artigo apresentam produções culturais de legado africano da região, bem como, os seus valores civilizatórios que determinam o comportamento do/as adepto/as dos Candomblés destacando o culto às divindades femininas dentro de suas liturgias, revelando uma realidade muito mais complexa e um universo rico em elementos a serem estudados através de numerosas fontes ainda inexploradas (SOUSA, 2001, p.17), não limitando apenas a saber, como são e como estruturam, mas interpretar os seus significados mais profundos "(...) no sentido de compreender a inserção dessas práticas religiosas no âmbito da sociedade" (BENISTE, 1997, p.13), e de suas relações étnicas.

Demarcam-se, neste campo, elementos simbólicos de um saber ancestral feminino, "a partir de seus mecanismos rituais, tais quais são expressos e elaborados simbolicamente (...) nas comunidades, grupos ou associações que se qualificam a si mesmos de *Nàgó* e que a etnologia moderna chama de *Yorùbá"* (BENISTE, 1997, p.13). Com isso, colocamos em investigação e análises os construtos do culto à *Ìyà Mi* com destaque aos símbolos que

abrem um caminho para pensá-la, interpretá-la, enquanto valores étnicos, considerando que os seus significados estão sempre fundamentados em mitos. A investigação nos possibilitou demarcar elementos simbólicos construídos por etnias, que permeiam as identidades étnicas do/as participantes.

A "cosmovisão africana reitera do culto aos ancestrais praticamente todos os seus elementos", (OLIVEIRA, 2006, p. 63), entre eles estão: "concepção de pessoa, poder, universo, trabalho, natureza, vida, morte" (Idem). O autor, em estudo feito a respeito da cosmovisão africana no Brasil, analisa estes elementos preservados no Candomblé. Dentre estes elementos, destacamos:

1. a compreensão do humano, possibilitando várias expressões, indo além da redução binária homem/mulher;

2. a flexibilidade, interação, interdependência e a valorização da coletividade através do fortalecimento da comunidade, levando a uma concepção de interpretações múltiplas na construção do saber/fazer;

3. a compreensão da relação homem-natureza formando um elo indissociável, envolvidos na dinâmica dialética entre o humano e os seres da natureza;

4. a religiosidade fundamentada nos ritos, mitos, ancestralidade e tradições africanas que permeiam as atividades cotidianas atingindo, dessa forma, as relações sociais (OLIVEIRA, 2006, p. 74-121);

5. a família centro de resistência e de defesa cultural (LIMA, 2003, p.27);

6. a ancestralidade - um dos elementos mais constantes na cultura africana; fundamental em sua cosmovisão.

Os povos africanos de origem nagô conservaram aqui no Brasil os cultos ancestrais aos *Ésàs* - ancestrais coletivos dos afro-brasileiros; aos *Egungun*, "culto ancestral masculino, individualizado; caracterizado pela proteção da comunidade e os guardiões da tradição e da moralidade" (OLIVEIRA, 2006, p. 64); as ancestrais femininas que estão organizadas obedecendo à classificação da esquerda (enquanto que os *Egungun* pertencem ao lado direito), organizadas em sociedades *Gèlédé* e *Egbè E'léékò*. "Suas aparições materializadas no decorrer das cerimônias *destas sociedades* simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino" (SANTOS, 1986, p. 106).

De acordo a orientação metodológica adotada apresentamos as discussões realizadas a partir da análise das narrativas coletadas pelas entrevistas realizadas com sacerdotes e sacerdotisas, constituindo assim no/as analistas sociais como os denominam Thompson (2005), que interpretam os sentidos e significados de *Ìyà Mi*. Diante as análises realizadas colocamos em destaque os símbolos dominantes, aqueles que são apontados nas narrativas do/as participantes da pesquisa, como diz Turner (1974) do/as especialistas.

As interpretações simbólicas dos símbolos identificados, segundo Turner (1974), "constituem a hermenêutica padronizada da cultura (...) e não de associações livres ou

opiniões excêntricas de indivíduos” (TURNER, 1974, p. 23). Dessa forma, coletamos interpretações do/as especialistas, pois são sacerdotes e sacerdotisas conhecedore/as da divindade e de seus ritos.

O complexo simbólico que envolve a ancestralidade feminina tomam formas existenciais por meio do ritual. A ritualística é fundamental para o Candomblé. Essa fundamentalidade é explicada por Sodré (2002) quando coloca o ritual como forma de construir as verdades do grupo evidenciando seus elementos simbólicos que constroem o saber, a sua verdade, o seu real. Sobre a relação do ritual com o símbolo Turner (2005) diz entender que o ritual seja “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres de poderes místicos” (TURNER, 2005. p. 49).

Nesse sentido, “o símbolo é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última de estrutura específica em um contexto ritual” (Idem). Segundo ele, os símbolos que podem ser observados podem ser encontrados “em objetos, atividades, relações, eventos, gestos e unidades espaciais em uma situação ritual”.

Delineada a caminhada, destacamos símbolos presentes no ritual que passam por interpretações carregadas de sentidos atribuídos pelo/as entrevistado/as, contextualizados com as relações sociais e étnicas estabelecidas. Com isso, têm-se: *Ìyà Mi* e as simbologias que são paridas dela.

Ìyà Mi é uma divindade do panteão *Nàgó* que aqui preservou como legado das etnias *nagôs*. A pesquisadora traz em seus estudos que “os antepassados femininos agrupados (...) *Ìyà Mi Osorongà* representam uma totalidade, uma massa, um grande “ventre” simbolizado pelo *igbá*- cabaça” (SANTOS, 1986, p. 106). Assim, entre as divindades de legado africano cultuados no Candomblé está aquela que representa o poder místico da mulher e que é o assunto central deste artigo, *Ìyà Mi Òsòròngà* – nossas mães primeiras.

Também chamadas de *Eleiye* – “donas dos pássaros (...) proprietárias de uma cabaça que contém um pássaro. Elas mesmas se transformam em pássaro”. (VERGER, 1994, p. 16). *Ìyà Mi* é um dos Orixás mais antigos; detentora de grande força e poder. Acredita-se que os Orixás femininos são remanescentes das *Ìyà Mi*, situadas no limiar da civilização. Em África, a *Ìyà Mi* é o poder atribuído às mulheres velhas, recebido como herança de sua mãe ou de uma de suas avós, Verger (1994).

A totalidade desse poder e o seu alcance conforme visto, caracteriza a divindade como detentora do saber, conhecedora dos segredos da vida, capazes de manipular energias interferindo no controle do ciclo vital desde o nascimento até a morte, tornam-se uma divindade respeitada por todos.

Também chamada por “*Iyà NLà* – A Grande Mãe – *Iyà Mon* – a Mãe de todos, que sem sua boa vontade a própria vida na Terra não teria continuidade” (BENISTE, 1997, p. 60). Seu culto é cercado de cuidados e segredos. Evitando até a pronúncia de seu nome,

sem a devida reverência. No Candomblé em diversos ritos são feitos pedidos e oferendas de proteção, a exemplo do *Ipadé* – significa ritual de encontro, onde se saúda e reverencia os ancestrais e o *Orixá Exu*.

Neste rito, *Ìyà Mi* é invocada com respeito; ocasião em que se oferece água a Terra (simbolizando o corpo descendente), apaziguando e restituindo, assim, trará fertilidade, prosperidade e expansão a comunidade. São representadas, além do pássaro como já foi citado, por: peixes, ratos, morcegos, sereias, caracterizando seu mistério (LUZ, 2013, p. 74-75).

Portanto, as investigações deram conta que o culto à *Ìyà Mi* simbolicamente, "É culto feminino (...) é o culto das mulheres. Tem uma limitação para o homem. Assim como o de *Bàbà Egun* é voltado para os homens; é um culto masculino. O culto Delas é voltado para as mulheres", (*Bàbàlórisà*, entrevista realizada em 2019). Através do culto composto de rituais, a comunidade evoca o poder feminino que existe nas mulheres, observada na narrativa: "*tenho em Ìyà Mi a energia concentrada (...) é ancestralidade viva em meu ser"* (*Ajimudá*, entrevista realizada em 2019).

Ìyà Mi é reveladora de um poder expansivo de caráter gerador, fértil, próspero, protetor, decisivo que permite a comunidade viver uma experiência de inclusão e inserção gerando um sentimento de pertença que se nutre na medida em que reconhece sua origem e formula saberes a partir dessa origem. É buscar o *Axé* – força vital - na fonte ancestral.

Pelo seu poder influir na fertilidade, na geração de vida, revelado na narrativa: "*Ela tem o dom da gestação*", (*Bàbàlórisà*, entrevista realizada em 2019), *Ìyà Mi* está relacionada diretamente aos ciclos menstruais das mulheres, nas colheitas, nas decisões das mulheres. Para tanto, precisam ser restituídas, receber a água que a umedece e prover a terra com fartura de frutos, sementes.

Pelas narrativas percebemos como o/as participantes conseguem enxergar a si próprios em *Ìyà Mi*, além de vê-la como um porto seguro para os momentos de necessidade: "... *uma segurança. A gente sente que algo está protegendo de uma coisa ruim, de uma coisa que vai acontecer e acaba não acontecendo porque tem aquela força*". (*Ìyàdagan* – entrevista realizada em 2019).

Diante das análises percebemos a evidência de elementos simbólicos estabelecidos como um conjunto de referências ao feminino através de narrativas míticas que estabelecem, assim, as marcas do poder do feminino expressos através de símbolos materiais e imateriais.

3 I A RELAÇÃO ENTRE SÍMBOLOS E ETNICIDADES

Para compor esta discussão que envolve os símbolos materiais e imateriais enunciadores de etnicidades presentes no culto à *Iya Mi*, foi necessário passar pela análise sócio-histórica proposta por Thompson (2005) que reconstrói as condições sociais

e históricas de produção, circulação e recepção das formas simbólicas observando o contexto social, situações temporais, campos de interação, instituições sociais, estrutura social e meios de transmissão.

Como explica Thompson (2005), "o objetivo da análise sócio-histórica é reconstruir as condições sociais e históricas de produção, circulação e recepção das formas simbólicas" (THOMPSON, 2005, p. 366). Entram nesta análise, os meios ou formas de transmissão das formas simbólicas através da Tradição oral, um legado africano que permanece no Candomblé como forma de transmissão de conhecimentos de geração a geração "ligando o humano a palavra" (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 168). A tradição oral se baseia em certa concepção do humano, do seu lugar e do seu papel no seio do universo (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 169).

Neste sentido, as narrativas do/as entrevistado/as trouxeram os saberes mitológicos referentes aos ritos dedicados à ancestralidade feminina, vivenciados no terreiro, "que se constituem como mecanismos de operação lógica para apreender o real (...) e fornece os quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano e (...) das trocas sociais" (BASTIDE, 2001, p. 265). Para tanto, seguimos também as orientações metodológicas a partir dos estudos da pesquisadora Santana (2017), quando ela traz as palavras como enunciadoras de formas simbólicas construídas pelas imagens que a palavra enuncia. Com isso, interpretamos "as formas simbólicas que permeiam os universos estudados" (SANTANA, 2017, p. 5).

De acordo a pesquisadora, a palavra tem essa condição de estruturação dos mitos que através da oralidade e dos ritos podem materializar-se através das imagens. "Isto nos aponta que mito/rito são complementares e que, toda palavra enuncia imagens" (SANTANA, 2017, p. 15). Consideramos, portanto, conforme a pesquisadora que é também pela palavra que podemos pensar em valores étnicos, pois por meio delas, interpretamos os sentidos das lógicas étnicas que "atendem aos significados e concepções acerca dos símbolos que os grupos possuem" (SANTANA 2017, p. 19).

Isto posto, identificamos as simbologias que envolvem a ritualística de *Ìyà Mi* no referido terreiro, os quais obedecem a uma reestruturação e ressignificação das etnias africanas no interior dos candomblés, símbolos estes interpretados tradicionalmente e revividos pelos ritos e mitos que trazem sentidos e significados a comunidade. Com estes elementos temos condições de analisar as relações étnicas, levando em consideração, nesse sentido, a concepção de cultura de Cunha (2009) que nos explica que a cultura original da diáspora ou em situações de intenso contato adquire novos contornos.

Outro caminho desta encruzilhada é trilhado na descoberta do ""étnico" na oposição entre "eles" e "nós" e nos critérios de pertença que fundam essa oposição", dito por Lapierre (2011) na introdução da obra de (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011. p. 12), sem perder de vista, no horizonte da caminhada o que Lapierre (2011) aponta, como sendo uma das tarefas da pesquisa antropológica das relações interétnicas que é o sentido. Sentido

este que está “na relação com os processos de criação e de interpretação do imaginário social, ou seja, no sistema poético dos agrupamentos humanos” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011. p. 14).

Justamente este caráter dialético entre aquilo que está dentro com aquilo que está fora, relação própria da pertença étnica, que vai inferir na atitude ou performance dos membros do grupo diante a diferença acionando, assim, a alteridade. Essa concepção de acordo a análise feita por Poutignat & Streiff-Fenart (2011) torna-se uma condição precisa para a etnicidade. Entendendo que a defesa da fronteira a partir de um elemento diferencial entre dois grupos, por exemplo, materializa-se no elemento construtivo da identidade deste grupo. “A manutenção das fronteiras baseia-se no reconhecimento e na validação das distinções no decurso das interações sociais”, conclui (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011. p. 158).

Desta forma, um dos elementos simbólicos evidenciados foi à concepção simbólica a respeito da ancestralidade. As interpretações desse princípio vivo pelo/as entrevistado/as são carregadas de etnicidades. Podemos dizer que a etinicidade é como uma construção social dinâmica sistematizada diante a diferença capaz de provocar ações e reações entre “este” e os outros, Poutignat & Streiff-Fenart (2011). Para o/as entrevistados, a ancestralidade é um conhecimento herdado das etnias africanas.

A ancestralidade se revela nas entrevistas realizadas como construções epistemológicas das diversas etnias africanas e mais precisamente as etnicidades de construções *kétù-Nàgó*. Trata-se de uma produção de saberes e fazeres tendo como centro a ancestralidade que desdobra no respeito e valorização “daquele/a que comeu primeiro; que chegou primeiro”, ou seja, o/a mais velho/a. Constitui-se assim, numa experiência ética assinalada por Oliveira (2012). Algo que podemos constatar ao observar as narrativas seguintes, que ao contrastar o sentido e significado de ser mais velho, com os comportamentos fundamentados em construções étnicas diferentes aos seus, que não demonstram o mesmo cuidado com a pessoa mais velha, estabelece uma fronteira étnica.

> A mais velha é sempre respeitada. Enquanto em outros lugares o velho é levado para o asilo, aqui os mais novos querem ficar velhos porque sabe que será respeitado. Numa roda, numa palavra a gente passa de um modo geral, a prioridade a pessoa mais velha que alcançou respeito. (*Ajimudá* - entrevista realizada em 2019).

Para *Ìyà Oju Odè*, este fato torna-se motivo de preocupação e ameaça no sentido de colocar em risco um saber ancestral. Ainda mais, quando se trata de uma sociedade que busca a eliminação de construções civilizatórias de etnias não brancas e desde o período colonial e escravista mantém um sistema social fundamentado na discriminação e racismos estabelecidos pelo etnocentrismo ocidental que atinge as etnias africanas e suas construções.

> O respeito aos mais velhos eu vejo como uma coisa muito bonita, muita boa. Que hoje em dia tá se perdendo também. Quando na minha época o velho para a gente e hoje, eu sou uma pessoa já velha de santo e quando existe outra mais velha do que eu tenho aquela ternura, me encanto com aquela pessoa por que teve a vivência, a sabedoria. Me curvo, peço a benção. Hoje em dia o jovem não quer respeitar mais a hierarquia, não quer respeitar mais o seu mais velho. Alguns zelam, ainda cuidam, mas não é a mesma coisa. (*Ajimudá* - entrevista realizada em 2019).

"A mais velha", "o mais velho", "respeito", "conquista", "sabedoria", "hierarquia" são palavras carregadas de etnicidades ao evidenciar traços paridos da ancestralidade. Podemos dizer, então, que estas interpretações são impulsionadas pela ancestralidade e são dotadas de sentidos para a comunidade; contextualizadas sócio historicamente, isso significa que os símbolos carregam caracteres especiais advindas das condições sociais em que foram produzidos.

Uma tarefa que conta também com o entendimento da categoria etnicidade, que neste caso, funciona como organizadora das diferenças, evidenciando os contrastes entre "eu" e "o/as outro/as" estabelecendo assim, as fronteiras étnicas – criadas pelos grupos étnicos. Nesta relação, temos o contraste de entendimentos entre as interpretações sobre ancestralidade pelas pessoas entrevistadas, aqui representam o "nós" e as demais interpretações, sendo "os outros". Com isso, a identidade do povo de Candomblé se afirma em contraposição "aos outros" tornando suas etnicidades salientes. Dessa forma, a etnicidade constitui um instrumento da ação social e política, tendo nos terreiros de Candomblé um meio de mobilização e luta pelo poder de existir.

Tanto a etnicidade quanto o símbolo segue em movimento, não estanque; não é una. Estão entrelaçados nos contextos sociais de construção e interpretação, sendo ativados, de forma estratégica pelo grupo ou por uma pessoa, sempre que necessário, Oliveira & Santana (2019). O mesmo acontece entre o/as entrevistado/as ao organizar-se e relacionar-se por meio de suas etnicidades construídas simbolicamente a partir das concepções geradas em torno de suas ancestralidades que vão direcionar as suas interações. Por conseguinte, essas interações ocorrem dentro de uma família ritual organizada hierarquicamente sob o principio da ancianidade, Luz (2000).

Este princípio reúne as construções simbólicas que foram evidenciadas nas narrativas anteriores que atribuem valores étnicos às pessoas mais velhas, "aquelas que comeram primeiro", Oliveira & Santana (2019), significando a pessoa que primeiro passou por rituais iniciáticos. Que conquistaram respeito durante a caminhada, sendo assim, tanto a pessoa quanto a caminhada são respeitadas e sacralizadas sob este princípio.

Essa marca étnica ou símbolo que caracteriza a ancianidade, o mais velho**,** condição que vai influenciar no processo identitário das pessoas e nesta relação são evidenciadas as construções simbólicas e etnicidades.

4 I CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através das discussões teóricas e dos relatos vivenciais a respeito das relações estabelecidas com a ancestralidade feminina emanada do culto à *Ìyà Mi*, percebemos os significados e sentidos atribuídos aos símbolos, especialmente a respeito da ancestralidade. Por isso, a escolha da teoria de Thompson (1995) a respeito da Hermenêutica de Profundidade-HP, também denominada por ele de hermenêutica da vida nos possibilitou tecer as análises aqui apresentadas.

As relações das pessoas com os fatos e vivências criam e fortalecem laços e enraizamentos, os quais são construtores de valores cosmológicos e cosmogônicos enunciadores de etnicidades. Por isso, Thompson (1995) valoriza o estudo do cotidiano através do enfoque da HP, pois segundo ele, o enfoque deve estar embasado na forma como se procede a interpretação das formas simbólicas e, como elas são compreendidas pelas pessoas que as produzem.

Neste contexto, a ancestralidade se constitui em um símbolo identitário mobilizado pelo/as entrevistado/as, como símbolo gerador de diferenciações étnicas, observando os traços étnicos diferenciadores negociados nas interações vivenciadas no terreiro.

Estes traços identificam o grupo étnico e suas etinicidades são evidenciadas ao observar suas construções étnicas de legado africano diante ao espaço dominante de valores etnocêntricos. Nos limites dos terreiros de Candomblé seus adeptos se deparam com um conjunto de relações socioeconômicas e culturais divergentes ocasionando conflitos, mas também, formas de resistência e afirmação de suas identidades étnicas.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia rito nagô**. Tradução Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

BENISTE, J. **Òrun Àiyè: encontro de dois mundos – O sistema de relacionamento Nagô-Yorubá entre o céu e a terra**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.** Ed. 3ª Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CUNHA, Manuela C. **Etnicidade: da cultura residual mas irredutível**. In: Cultura com Aspas e outros ensaios. São Paulo: CoascNayf, 2009. Cap: 14. Pág 239-249.

HAMPÂTÉ BÂ, Hamadou. **A tradição viva. In: KIZERBO, J. História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África**. Brasília-DF. UNESCO, 2010.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos Candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. 2. Ed. Salvador. Corrupio, 2003.

LUZ, M. A. **Agadá: dinâmica da civilização africana-brasielira. Salvador**. Centro Editorial e Didático da UFBA: sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 2013.

LUZ, M. A. **Agadá: dinâmica da civilização africana-brasileira**. EDUFBA. Salvador, 2000.

MINAYO, M.C. S. (org). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 28. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

OLIVEIRA, E. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba**. Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, V. S.; DE SANTANA, M. **Ancestralidades, identidade étnica e etnicidades no centro da resistência**. ODEERE – Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade. Ano 2019, Vol. 4, n. 8, p. 94-118, Jul-Dez de 2019. Disponível em: https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/5775. Acesso em: 05 de novembro de 2020.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afrobrasileira**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE. Número 18: maio-outubro/2012. p. 28-47

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teoria da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras**. 2. Ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

SANTANA, Marise de. **Legados africanos: palavra enunciadora de simbolismos étnicos**. Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Ano 2, n.3, vol. 3, Janeiro-Junho de 2017.

SANTOS. M. **O espaço do cidadão**. 7ª ed. São Paulo: Ed. USP, 2014.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgó e a morte: pàdé, asésé e o culto égun na Bahia**. ed. 11ª. Trad. UFBA. Petrópolis. Ed. Vozes, 1986.

SODRÉ, Muniz**. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro. Bahia: Prosa e Poesia. AMAGO, 2002.

SOUSA JR., Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas**. Salvador: edUFBa, 2011.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2005.

TURNER, V. W. **O processo ritual. A estrutura e antiestrutura**. Ed. Vozes. Petrópolis-RJ, 1974.

TURNER, V. W. **Floresta de símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu**. EduFF. Niteroi-RJ, 2005.

VERGER, Pierre. **Grandeza e decadência do culto de *Ìyà Mi* Osorongá (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá**. In. Moura, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.) - As senhoras do pássaro da noite. São Paulo. EDUSP, 1994.

CAPÍTULO 3

"É MUITA FALTA DE IMAGINAÇÃO": UMA REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA SOBRE A (NEO)MATERIALIZAÇÃO DO SEXO E DO ESTADO A PARTIR DE PROCESSOS JURÍDICOS DE RETIFICAÇÃO DE NOME CIVIL E DE GÊNERO EM PORTO ALEGRE/RS

Data de aceite: 04/01/2021
Data de submissão: 08/12/2020

Lucas Riboli Besen
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre – Rio Grande do Sul
https://orcid.org/0000-0002-0074-5745

RESUMO: Este artigo enfoca as práticas de materialização do Sexo e do Estado a partir dos processos de retificação de nome civil e de gênero em Porto Alegre/RS. Busco compreender como múltiplas ontologias políticas estão imbricadas na performatização do sexo e do Estado a fim de constituí-los enquanto dois objetos aparentemente fechados e estabilizados nos diversos saberes-poderes envolvidos nos processos judiciais etnografados. Isso significa abrir mão de categorias apriorísticas de sexo e de Estado e tomá-las enquanto objetos dobráveis a serem produzidos durante a própria etnografia. Esta empreitada é possível pela utilização da categoria 'cisgeneridade' enquanto par teórico-etnográfico da ''transgeneridade'. Proponho quatro deslocamentos justapondo teorias clássicas do Estado com relatos etnográficos a fim de produzir uma problemática atual que possibilite pensar conjuntamente o Estado e o Sexo. Estes descolamentos são: a capilarização do poder e a produção de documentos; a formação do Estado e do sexo; aporias jurídicas e materialidade dos corpos; e os efeitos de estado e a cisgeneridade.
PALAVRAS - CHAVE: Estado, Sexo, Materialidade, transexualidade, cisgeneridade.

"THEY LACK OF IMAGINATION": AN ANTHROPOLOGICAL REFLECTION ON THE (NEO)MATERIALIZATION OF SEX AND THE STATE ON CIVIL CASES OF NAME AND GENDER RECTIFICATION IN PORTO ALEGRE/RS

ABSTRACT: This article focuses on the materialization practices of Sex and the State in civil cases to rectify names and genders in Porto Alegre/RS. I seek to understand how multiple political ontologies are imbricated in the performance of sex and the State in order to constitute them as two objects apparently closed and stabilized in the various knowledge-powers involved in ethnographic judicial processes. This means giving up aprioristic categories of sex and the State and taking them as folding objects to be produced during ethnography itself. This undertaking is possible by using the category 'cisgenerity' as a theoretical-ethnographic pair of 'transgenerity'. I propose, therefore, four displacements juxtaposing classical State theories with ethnographic reports in order to produce a current problem that makes it possible to think together about the State and Sex. These dislocations are: the capillarization of power and the production of documents; the formation of the State and sex; juridical aporias and materiality of bodies; and the effects of state and cisgenerity.
KEYWORDS: Status, Sex, Materiality,

Transsexuality, Cisgenerity.

1 I INTRODUÇÃO

Este artigo é fruto da pesquisa da minha tese de doutorado, que teve como foco as problemáticas de produção da materialidade do sexo dentro da burocracia estatal – ou seja, do nome e do sexo dos cidadãos a partir de documentos oficiais. Tomo como central aqui as práticas de materialização do sexo e do Estado a partir dos processos de retificação de nome civil e de gênero de pessoas trans em Porto Alegre/RS. A pesquisa tem como intuito compreender como múltiplas ontologias políticas (Mol, 2008) estão imbricadas na produção e performatização do sexo e do Estado a fim de constituí-los enquanto dois objetos aparentemente fechados e estabilizados nos diversos saberes-poderes envolvidos nos processos de alteração do nome civil através de processos judiciais. Isso significa abrir mão de categorias apriorísticas de sexo e de Estado, tomando-as enquanto objetos dobráveis a serem produzidos durante a etnografia. Logo,

> An object, a circumstance, is thus polychronic, multitemporal, and reveals a time that is gathered together, with multiple pleats. (...) If you take a handkerchief and spread it out in order to iron it, you can see in it certain fixed distances and proximities. If you sketched a circle in one area, you can mark out nearby points and measure far-off distances. Then take the same handkerchief and crumple it, by putting it in your pocket. Two distant points suddenly are close, even superimposed. If, further you tear it in certain places, two points that were close can become very distant. This science of nearness and rifts is called topology. (SERRES, LATOUR, 1990, p. 60),

Nesse sentido, a materialidade que proponho entender aqui não deixa de preocupar-se com as considerações de saber-poderes outros (biologia, medicina), nem nega a existência de uma natureza que fuja da intervenção humana. Pelo contrário, como Haraway (2009), não creio ser possível ou desejável nem uma volta à natureza (enquanto possuidora de todas as respostas), nem um pessimismo total (tendo a distopia como solução,num processo de destruição da mulher/homem e da natureza) quando estamos lidando com materialidades e produção da diferença. Destarte, entendo a materialidade como sendo produzida através de efeitos de práticas difracionárias geradoras da própria diferença (M'CHAREK, 2010). Diferença, esta, possível de ser pensada e percebida etnograficamente pela utilização da categoria "cisgeneridade" enquanto par teórico-etnográfico da "transgeneridade". Assim o olhar difracionário me permite compreender como a trans e a cisgeneridade são performadas através de dobramentos dos objetos, que acabam por priorizar certas ontologias e dobraduras a outras.

Logo, este artigo tem como perspectiva apresentar essa constituição teórico-epistemológica base da minha tese de doutorado (ainda em processo de feitura), na qual busco justapor as teorias sobre o Estado e a burocracia com as teorias sobre sexo

e gênero. Ao final de uma série de tensionamentos trazidos de diferentes provocações encontradas nos anos iniciais da pesquisa, construo meu argumento central de análise (e proposta deste artigo): entender como são produzidas etnograficamente as categorias de sexo e Estado enquanto dois objetos aparentemente fechados e estabilizados nos diversos saberes-poderes envolvidos nos processos de retificação civil de nome e gênero.

Optei, desta forma, por separar este artigo em quatro partes/deslocamentos. Na primeira, adentramos ao mundo de João Nery para entender melhor como que a problemática do poder foucaultina pode nos ajudar a melhor compreender as tecnologias de identificação e a produção de documentos no cenário brasileiro. Na segunda parte, seguimos Marianna Lively para buscar, numa crítica conjunta e disjunta de Bourdieu, as origens do Estado e do sexo dentro da teoria do Estado e da Burocracia. Na terceira sessão, nos deslocamos com Indianara para dentro das aporias jurídicas a fim de compreender como que a materialidade se torna uma questão importante mesmo quando estamos trabalhando "apenas com documentos". Por fim, nos dirigimos a sistematização do problema de pesquisa conjuntamente ao cientista político Mitchell, procurando entender como que as três dimensões anteriormente problematizadas podem produzir uma problemática atual sobre a produção de documentos de pessoas trans.

2 | BUROCRACIA EM FOCO: PENSANDO A PROBLEMÁTICA DO PODER

> Quando acordei de manhã, meus hóspedes já tinham voltado do pediatra. [...] Selma, mais aliviada depois da consulta, manifestou interesse em saber da minha situação legal. [...]Falei da preocupação por estar cada vez mais com aparência masculina, mas continuando com meus documentos originais de mulher. [...]
>
> – Mais do que ninguém, posso entendê-lo. Já passei por isso. é horrível a gente estar sempre numa corda bamba – olhou-me firme e perguntou: – mas por que não tira logo a sua certidão de nascimento?
>
> A ideia já tinha me ocorrido uma infinidade de vezes, mas não tinha noção do que seria necessário. Além do mais, sentia certo receio. Selma me deu força:
>
> – O que está esperando? Que mudem as leis? Bastam duas testemunhas, e nós podemos ir lá ao cartório... [...] De que você tem medo? Não tem erro. Basta inventar uma boa história e pronto. Deixa que me entendo com o escrevente. Você pode ficar nervoso e falar besteira.
>
> Num ímpeto, aceitei. Antes de sair, acertamos os detalhes de como fazer e do que seria dito. Vesti uma velha calça quadriculada e uma camiseta desbotada, que de tão larga dava dois de mim. [...] fomos para um cartório distante, num subúrbio do Rio [de Janeiro]. [...] Após 15 minutos de espera, um funcionário

fez sinal para que nos sentássemos diante de sua mesa. Botou um papel na máquina, mas, antes de bater, quis saber:

– É maior de 18?

– Sou – respondi, fazendo um esforço para a voz não falhar.

– Nunca foi registrado?

Selma resolveu me socorrer. Antes que me traísse, tomou a palavra: – Não. Nunca foi registrado. Mas agora tá precisando tirar os documentos para fazer o serviço militar.

– É preciso para uma multa pelo atraso.

[...]Selma ia dando os dados necessários, enquanto o rapaz rapidamente datilografava.

– Nome?

– João Walter Nery.

– Idade?

– Dezoito – afirmou categoricamente Selma.

Por essa eu não esperava! Não havia pensado nesse detalhe. Mas por que não disse 27, a minha verdadeira? Terminando o registro, o homem pediu os documentos das testemunhas, que assinaram vários papéis. Senti calafrios quando vi Selma puxar a identidade, mas estava tudo certo. A cena era tragicômica. As minhas testemunhas eram uma transexual e seu marido! E era neles que a Justiça iria se fiar. O rapaz foi carimbando, enquanto comunicava que o registro seria enviado ao juiz para ser despachado. Só dali a 15 dias é que estaria liberado. A palavra "juiz" me causou novo estremecimento. Foi só no ônibus de volta que relaxei. Virei-me para Selma e interroguei-a sobre os 18 anos.

– Achei melhor, para não despertar suspeitas com essa sua cara lisa de menino. E depois é com 18 que o cara se apresenta para o alistamento militar, ora.

Era sensato. Além do mais, a idade com a qual ficaria era o que menos importava no momento. O essencial era que tinha dado o primeiro passo para a minha legalização. Ou ilegalização? (NERY, 2011, p. 217-219)

Começar esse artigo com a história de João W. Nery está diretamente ligado não

só a uma escolha teórica, como com um percurso programado de estruturação de um problema de pesquisa que mais parece surgir num emaranhado de feixes desconexos, que ora se mostram coerentes, ora se diluem no meio do caos da inconstância do meu pensamento. Nesse sentido, o relato de João, quando o li pela primeira vez em 2015, saltou-me aos olhos – para além de sua escrita generosa, eloquente e doce – por apresentar um contraponto a todo o processo que venho acompanhando desde 2014, a saber a entrada na justiça de pessoas trans em busca do reconhecimento do seu nome social com a retificação do nome de registro e, posteriormente, do gênero nos documentos de identificação civil. Contraponto, explico-me, porque João demonstra, em um capítulo curto e rápido, o quanto suas passagens por esse todo complexo aparelho estatal de produção de identificações está ligado a um saber-poder específico, de pessoas que, mesmo não tendo seus direitos reconhecidos no formato de lei à época (o extrato acima relata um fato do ano de 1977), começam a andar e a se movimentar pela maquinaria burocrática de maneira diferente daquela atualmente possível/provável de ser repetida. Aos meus olhos, a experiência da João remete a um tipo de inspiração que muito me é cara, a de Michael Foucault.

Essa aproximação se dá no que tange dois dos principais legados deixados por Foucault e muito discutidos por seus seguidores. Em primeiro lugar, na sua insistência em tratar o poder de forma diferenciada de seus contemporâneos, construindo uma nova problemática do poder. Em segundo lugar, no seu projeto final da hermenêutica do sujeito, esse processo de cuidados de si que, em última análise, criam tipos específicos de sujeitos na nossa sociedade e onde as práticas confessionais tem papel importante. Neste momento, quero enfocar na problemática do poder trazida pelo autor para, posteriormente, trazer o meu primeiro deslocamento para a construção de minha proposta teórico-metodológica deste artigo.

Foucault é enfático sobre seu projeto intelectual e a centralidade do poder para compreender sua empreitada filosófica. Crítico à ausência de instrumentos conceituais para entender o poder, o autor busca entender as redes de saber-poder baseando-se principalmente em Nietzsche para realizar tal empreitada. Como enfocado na sua primeira conferência na PUC-Rio em 1973 (reproduzido posteriormente no livro *A verdade e as formas jurídicas*, 2001), sua leitura do filósofo alemão não é nada ortodoxa, pelo contrário, é justamente essa possibilidade de um novo olhar sobre o trabalho de Nietzsche que faz surgir sua preocupação maior com a verdade e seus jogos.

Para Foucault, o foco de Nietzsche se encontra na produção e nos efeitos de verdade, que deixa de ser entendida como um processo de descoberta da ciência para ser ressignificada enquanto um conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um pronunciar enunciados que serão considerados verdadeiros. Isso só é possível porque Nietzsche reconhece o conhecimento enquanto uma invenção, um simples resultado do jogo, um efeito dos instintos que lutam entre si – ou seja, o conhecimento não é natural, mas contranatural, uma vez que é apenas uma “centelha entre duas espadas”

(FOUCAULT, 2001, p. 18). Logo, não há nada que sustenta, no ponto de vista de Foucault, uma lógica onde seria natural do ser humano o conhecimento, derrubando assim a separação ontológica entre o conhecimento e as coisas. Destarte, a relação entre o objeto e o conhecimento não é outra que a de dominação e de afastamento, de um processo de exclusão e distância, uma vez que não retoma para si algo natural, mas reposiciona uma natureza em contraposição ao conhecimento. Portanto, quando se fala de conhecimento para Foucault, estamos falando de "um efeito ou um acontecimento que pode ser colocado sob o signo do conhecer" (FOUCAULT, 2001, p. 24). Relações, estas, más, porque o conhecimento funciona esquematizando, ignorando as diferenças e assimilando as coisas entre si, sem, contudo, ter um fundamento de verdade.

Nesse sentido, Foucault (2001) está preocupado em demonstrar não somente como as práticas sociais podem chegar a engendrar novos domínios do saber, mas também "fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento" (p. 8), que culminará em uma reelaboração da teoria do sujeito. Nesse processo, o interesse não se coloca mais na figura da conformação de um sujeito universal definível, reconhecível pela ciência, mas pelo processo de constituição do sujeito dentro da história, sendo a cada instante fundado e refundado pela história. A problematização vem, então, em buscar entender os domínios ou lugares onde a verdade se forma, onde as regras de jogo são definidas: fazer uma história externa da verdade (*ibidem*, p. 11). Para o autor, as práticas judiciárias seriam um desses lugares, uma vez que parecem ser "umas das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudas" (*ibidem,* p. 11). Como coloca o Foucault (2003, p. 319),

> Meu trabalho não tem como objetivo uma história das instituições ou uma história das ideias, mas a história da racionalidade, tal como ela opera nas instituições e na conduta das pessoas. A racionalidade é o que programa e orienta o conjunto da conduta humana. Há uma lógica tanto nas instituições quanto na conduta dos indivíduos e nas relações políticas. Há uma racionalidade mesmo nas formas mais violentas. O mais perigoso, na violência, é sua racionalidade.

Para tanto, Foucault (2002) delimita algumas precauções sobre seu método da análise sobre a problemática do poder. Primeiramente, não se deve analisar as formas regulamentadas e legítimas de poder em seu centro. Ao contrário, trata-se de apreender o poder em suas extremidades, onde ele se torna capilar. Assim, o poder estará como foco de análise não em termos prescritivos, mas sim sob o aspecto da extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício. Em segundo lugar, focar-se no poder do lado em que sua intenção está concentrada no interior de práticas reais e efetivas, onde ele se aplica e implanta e produz seus efeitos reais. Em terceiro lugar, busca-se pensar o poder enquanto algo que funciona, que é produtivo. Nesse sentido, não se deve tomar o poder como um fenômeno

de dominação maciço e homogêneo, mas em sua produtividade, mesmo que negativa. Em quarto lugar, enfoque na análise ascendente do poder (lógica capilar). Em quinto lugar, o poder não é ideologia. Ao contrário, é instrumento efetivo de formação e de acúmulo de saber, modelos de observação, técnicas de registro, procedimentos de investigação e de pesquisa, aparelhos de verificação.

Ou seja, para Foucault, o poder é, em última instância, disperso, produtivo, capilar e ascendente. Assim como nos mostra o relato de João Nery. Se, em uma primeira impressão, seria possível fazer uma interpretação de seu registro civil enquanto um acesso ao poder central, somente possível pela falsificação de sua identidade (seu nome e sua idade), também é possível ir mais longe se repensarmos essa cena a partir da leitura de Foucault. A história de João deixa de ser um acesso para se tornar a constituição de um sujeito dentro de relações de poder que se dão por tecnologias de identificação. Nesse processo capilar, João nos demonstra como seguir a produtividade do poder através de sua ferramenta mais fundamental: o saber. A identificação, aqui, não só é ferramenta de produção de dados, de escrutínio da vida de João, mas também constituinte de um sujeito, o João, reconhecido em sua verdade pelas suas testemunhas, onde o jogo de verdades é colocado em prática. A verdade não se constitui apenas na carne, mas no testemunho, na possibilidade de outros validarem essa verdade que constitui João.

Nesse processo, não só é produzido esse sujeito, como temos acesso a uma série de outras preocupações que constituem essas tecnologias do poder. Aparentar uma certa idade pode ser uma falsificação, contudo, a produção da idade é em si um dado demarcado, categorizado, pelo próprio processo: registrar-se depois dos 18 anos, enquanto homem, significa não estar em dia com suas obrigações cívicas. Rapidamente, um erro de idade pode tornar o procedimento mais perverso. O jogo, aqui, deixa claro, mas do que a produção do sujeito João, como que se constituem sujeitos homens no Estado brasileiro. Nesse pequeno relato são trazidas à tona as tecnologias de identificação e constituição do cidadão brasileiro, as inscrições necessárias para sua legalidade, as formas pelas quais as próprias tecnologias discriminam e constroem os sujeitos.

Ao final, não sabemos ao certo sobre quem deveríamos nos questionar: seria o relato o testemunho de uma falsificação perante o Estado brasileiro ou uma forma de termos acesso à história da constituição do sujeito através de tecnologias de poder do Estado brasileiro? Prefiro optar pela segunda interpretação por um ponto simples e que demonstra o argumento que tento construir nesse artigo: mais do que nos falar sobre acesso de pessoas trans ao sistema jurídico brasileiro, o que busco pensar é como que a cisgeneridade é constituída, produzida e refeita a todo momento pelas tecnologias de poder do sistema burocrático – aqui compreendido como as instituições, tecnologias e jogos de verdade que constituem os sujeitos e as coisas em termos legais através de práticas jurídicas. Contudo, optar por tal entendimento significa, em dada medida, abrir mão de alguns autores e de alguns pressupostos analíticos.

3 I ADENTRANDO O ESTADO: A PRÁTICA COMPLEXIFICA A TEORIA

> Sou Marianna (nome social) sou transgênera, tenho 17 anos. Fui me apresentar no quartel no dia 23/09/2015 como meu dever de cidadã brasileira. Chegando lá todos me trataram normalmente, sem preconceito e com educação. Porém, no mesmo dia quando era 14:00hrs começaram algumas ligações estranhas em minha residência, pessoas desconhecidas do RJ, SP, Brasília e Ceará, procuravam por David (meu nome de registro). Esses desconhecidos que estavam ligando, caçoavam de mim por eu ser trans, já outros me diziam ter gostado de mim e queriam deixar telefone para eu entrar em contato. Mas até então eu não estava ciente de nada. Quando foi 22:00hrs (mesmo com as ligações continuas), uma amiga minha que mora no centro de São Paulo, entrou em contato comigo via facebook, me dizendo estar rolando fotos minhas no whatsapp e facebook. Ela me mandou as fotos e tomei conta da proporção do acontecimento, quem tirou as fotos foi o próprio soldado que estava lá á serviço. No dia seguinte 24/09, fui lá no local esclarecer com o capitão da base que eu havia me apresentado. O capitão pediu desculpas pelo transtorno, disse que a pessoa que havia feito o ato de infantilidade iria ser punido, mas ao mesmo tempo que ele me dizia isso, ele dizia que era para eu deixar as coisas se acalmarem e trocar simplesmente de telefone, como se fosse reparar o erro deles. Fui na delegacia e abri um b.o, mas não vale de muito pois o ocorrido aconteceu dentro do quartel, pelo o que o delegado me informou, eu teria de ir no batalhão de policia do exército abrir um boletim interno, para haver punição. Fazendo isso irei atrás dos meus direitos. Não deixarei passar batido, pois não quero que outras pessoas passem pelo mesmo, ou até pior. Irei segunda-feira no Batalhão de Policia do Exército e em seguida no Quartel General para resolver tudo isso. Gostaria que vocês dessem importância para isso, pelo fato de acontecer coisas banais no quartel e sempre serem acobertadas.

O caso de Marianna Lively, relatado em post já excluído da rede social Facebook, nos dá o ponto de partida para o segundo deslocamento necessário para a formulação da minha proposta neste artigo. Se, na sessão anterior, apontei junto a Foucault a necessidade de pensar uma problemática do poder que busque compreender os sujeitos enquanto elaborados na história através de diferentes tecnologias e dispositivos, agora busco demonstrar porque algumas das teorias clássicas sobre poder, Estado e burocracia não me servem de aporte teórico. Neste caso, não é um processo de descarte de teorias (elas são produtivas para outros problemas propostos pelas Ciências Sociais), mas a construção de uma crítica a essas teorias que precisa ser feita se quisermos chegar a uma outra problemática do Estado que não pense através de suas próprias categorias, como nos ensinou Bourdieu (1997). Contudo, é o mesmo autor que quero discutir nesta sessão, uma vez que faz uma crítica às genealogias do Estado compostas por pensadores clássicos da Sociologia do Estado e da Burocracia, como Weber (1974), Mauss (1970) e Elias (2006).

Bourdieu (1997) faz uma ressalva sobre como pesquisar o Estado e a Burocracia. Diz o autor: “tentar pensar o Estado é expor-se a assumir um pensamento de Estado, a aplicar ao Estado categorias de pensamento produzidas e garantidas pelo Estado e,

portanto, a não compreender a verdade mais fundamental do Estado" (*ibidem*, p. 91). Com exceção da busca da verdade do Estado, essa ressalva em muito se assemelha, no campo prático da pesquisa, as considerações produzidas por Foucault e vistas anteriormente. Contudo, para além dessa quebra, os autores encontram-se em pontos quase opostos (se é que podemos pensar assim) quando estão pensando a gênese do Estado e, mais além, quanto aos seus interesses de pesquisa. Seja porque Foucault quebra radicalmente com o marxismo a partir de uma certa etapa de sua carreira (o que expande seu conceito de poder para além da dualidade dominados *versus* dominantes), seja pelas diferentes trajetórias e pontos de vista políticos dos autores, o que me interessa nesse momento é aprofundar a análise de Bourdieu de modo a demonstrar, ao final, porque não optar por nem uma genealogia da Burocracia brasileira (ponto em que concordo com o autor), nem uma análise do campo burocrático (ponto que discordo com o autor).

Bourdieu aponta em seu texto que, para além Weber – onde "O Estado é uma comunidade humana que reivindica com sucesso o monopólio do uso legitimo da violência física em um território determinado" (*ibidem,* p. 97) –, o Estado é, então, um "*x* (a ser determinado) que reivindica com sucesso o monopólio do uso legitimo da violência física *e simbólica* em um território determinado e sobre o conjunto da população correspondente" (*ibidem,* p. 97). Ao entrar com a dimensão simbólica do Estado, o autor complexifica a análise sobre o mesmo, uma vez que deixamos de percebê-lo apenas a partir de sua dimensão objetiva (violência física), incluindo os mecanismos e as estruturas mentais como forma de dominação, mas também de legitimação do próprio Estado. Ao final, segundo Bourdieu, pensa-se o Estado da maneira que somos socialmente ensinados a pensar o próprio Estado pelas suas instituições e mecanismos. Logo, torna-se necessário um movimento de ruptura com o próprio pensamento do Estado para que se possa realizar uma análise sobre o mesmo que não recaia sobre as questões lançadas e respondidas pela instituição em si. Precisa-se de uma vigilância constante.

O autor francês demonstra seu argumento a partir de um modelo de emergência do Estado. Este está vinculado à ideia de que o Estado só foi possível graças a um movimento de centralização de diferentes capitais que acabam por formar um novo capital e um novo campo específicos, o do poder. Este é caracterizado como "o espaço de jogo no interior do qual os detentores do capital (de diferentes tipos) lutam particularmente pelo poder sobre o Estado, isto é, sobre o capital estatal que assegura o poder sobre os diferentes tipos de capital e sobre sua reprodução" (*ibidem,* p. 100).

O processo de formação do campo do poder se dá a partir da concentração do capital de força física, modelo privilegiado por Weber (1974) e Elias (2006), onde ocorre a separação das instituições com legitimidade de uso da força física são separadas do mundo social e, posteriormente, especializadas (forças militares, para competições entre Estados; e as forças policiais, para manutenção da ordem interna). A manutenção destas instituições faz com que nasça um mercado nacional e a instauração de um fisco eficiente

para manter as despesas de guerras. Essas duas instituições funcionam de modo circular, legitimando-se entre si e causando o desenvolvimento progressivo do reconhecimento de um território unitário e legítimo do Estado. Como demonstrou Mauss (1970), processo legitimado pela concentração e unificação da cultura nacional, na qual, segundo Bourdieu, o Estado concentra, analisa e redistribui a informação, fazendo um trabalho de unificação teórica.

Bourdieu complexifica ainda mais sua discussão sobre a formação do Estado trazendo a gênese do campo burocrático e sua relação com o jogo de disputas pelo monopólio do universal – que, para o autor, garantiria a legitimação do monopólio da violência física e simbólica pelo Estado. Tal prerrogativa seria interessante de ser explorada em uma análise do campo burocrático que busque entender o processo de universalização e a submissão à *doxa* do próprio Estado. Uma vez que é justamente esta última que se apresenta e impõe-se como ponto de vista universal, mas que representaria, segundo o sociólogo, o ponto de vista particular dos dominantes.

Ao final dessa explanação sobre Bourdieu, ficam claros os pontos onde sua análise gera resultados diferenciados dos de Foucault. Seja sua insistência na ideia de campos ou a sua teoria do poder que coloca outras dimensões para o marxismo, Bourdieu está interessando mais na reprodução e nas disputas que esse processo engendra do que entender como que práticas, tecnologias e discursos configuram outras formas de sujeitos no mundo – mais especificamente, como que novos regimes de verdade sobre sujeitos e coisas reconfiguram as relações de poder e provocam modos de subjetivação.

Nesse sentido, não é de se espantar que o próprio Bourdieu tenha caído em sua armadilha inicial e tenha deixado passar uma categoria de pensamento do Estado que está diretamente ligado à própria *doxa*: a natureza estática e dual do sexo. É neste momento que a história de Marianna e de Bourdieu não se encontram. O segundo, ao pensar a emergência do Estado enquanto a centralização da força física em instituições legítimas de seu uso, não coloca em questão o quanto esse processo também é constituído por uma separação inicial dos homens enquanto detentores da obrigação de defesa do território nacional e das mulheres enquanto guardiãs dos lares e responsáveis pelos afazeres domésticos. Tal separação é tão forte que, no Brasil, o homem só é passível de ser reconhecido como cidadão se, após os 18 anos completos, tiver uma carteira de reservista, ou seja, estiver em dia com seu serviço militar.

Marianna nos narra justamente esse ponto. Em entrevista ao Estadão, a jovem disse que o fato por ela vivenciado não é uma exceção, ao contrário, teria recebido ligações de outras mulheres trans que passaram pela mesma situação. “Várias colegas já tinham passado por isso. A maioria das transexuais, hoje em dia, deixam para se tornar trans depois da fase do quartel, pois sofrem muito lá. Eles agridem, caçoam na frente dos outros, chamam de ‘viadinho’”[1], relata Marianna para o Estadão. Ora, a própria categoria “fase do

1 Matéria “Transexual denuncia constrangimento em alistamento militar em Osasco”, de Luiz Fernando Toledo, veicu-

quartel" nos informa sobre como sujeitos são formados no Brasil e quais são as tecnologias de identificação colocadas em jogo nesse regime de verdades.

Desta forma, minha não opção por certos autores e suas problemáticas diz mais sobre o que o campo me mostra do que as próprias potencialidades neles incrustadas. Optar por Foucault e estar atento as capilarizações do poder diz respeito a entender que o processo de violência simbólica sofrido por Marianna está dentro de um jogo de produção de verdades que constituem as tecnologias de identificação e os modos de subjetivação dos sujeitos. Assim, não quero pensar a relação dos sujeitos com a burocracia apenas enquanto a constituição de direitos e o acesso desses sujeitos dominados a um campo específico. Quero ir além e tratar de algo mais profundo: como que se cria e se sustenta um regime de verdade sobre os corpos e sobre os sujeitos que alinham essas duas instâncias enquanto uma linha única de bipolaridade, ou seja, que dividem em uma dualidade "nata" o sexo biológico, a sexualidade e a identidade de gênero, onde apenas duas formas muito específicas de ser e estar no mundo se tornam legítimas: homem-pênis-heterossexual e mulher-vagina-heterossexual. Assim, torna-se necessário, para além de uma discussão sobre a problemática do poder e os modos de subjetivação dos sujeitos, uma segunda camada teórica: a saber, a materialidade dos sexos. É esse o tema da próxima sessão.

4 | APLICANDO LEIS, PRODUZINDO CORPOS: APORIAS JURÍDICAS

> Dia 13 de junho as 10h30, local Rua Humberto de Campos 315 /2° andar- Jecrim do Leblon, eu Indianara Siqueira serei julgada por Ultraje Público Ao Pudor. Depois das "confusões" criadas na Marcha Das Vadias e criar o protesto "Meu Peito, Minha Bandeira, Meu Direito" onde algumas trans me seguiram, policiais ficaram atentos até conseguirem me deter. Após receber voz de prisão por desacato ao me negar a assinar o B.O. e liberada após pagamento de fiança feito por companheirxs Vadixs, recebi a intimação do julgamento. Independente do resultado do julgamento e mais que uma pessoa ou um coletivo, o que estará sendo julgado é o gênero, a imagem do feminino que não tem o mesmo direito que o masculino. A justiça criará também um dilema. Se me condenar estará reconhecendo legalmente que socialmente eu sou mulher e o que vale é minha identidade de gênero e não o sexo declarado em meus documentos e isso então criará jurisprudência para todas xs pessoas trans serem respeitadxs pela sua identidade de gênero e não pelo sexo declarado ao nascer. Se reconhecer que sou homem como consta nos documentos estará me dando o direito de caminhar com os seios desnudos em qualquer lugar público onde homens assim o façam, mas também estará dizendo que homens e mulheres não são iguais em direito. To be or not to be

O caso acima relatado por Indianare ocorreu em 25 de maio de 2013, após mais de mil mulheres tomarem a Avenida Paulista durante a realização da Marcha das Vadias em São Paulo. Indianare, após o evento, circulava perto de alguns bares onde, segundo ela,

lada em 28 Setembro 2015. Disponível em: http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral, transexual-denuncia-constrangimento-em-alistamento-militar-em-osasco,1770790

pela alta temperatura, muitos homens andavam sem camisa. Tendo sido tratada durante toda sua vida enquanto homem pelos policiais, Indianare não pensou duas vezes e tirou sua camisa, continuando o protesto coletivo iniciado na Marcha ("Meu Peito, Minha Bandeira, Meu Direito"), sendo prontamente detida por atentado violento ao pudor. Ao chegar na delegacia, Indianare negou-se a assinar o B.O. alegando de que não estava de acordo com o que estava escrito – os policiais deixaram de fora o quanto haviam a maltratado – e sua omissão em informarem-lhe que tinha o direito de não produzir prova contra si mesma. Levada ao delegado, este deu voto de prisão a ela, alegando desacato à autoridade policial.

O caso de Indianare apresenta-se como uma aporia jurídica: ou o sistema admite que é, desde sempre, discriminatório em relação às pessoas trans – como Scott (1998) argumenta – ou o sistema reconhece a identidade trans, discriminando o corpo feminino, sendo não passível de ser exposto. De qualquer forma, entra em julgamento mais do que uma questão de gênero. Nesse jogo de verdades, é a própria materialidade do sexo que está em discussão. Contudo, antes de adentrar com mais vigor nesse último deslocamento, devo antes introduzir a perspectiva teórica que sustenta a minha preocupação em relação ao que estou denominando "a materialidade do sexo", ou seja, de que forma o "material" é constituído enquanto objeto-natural, a fim de saber como são produzidos os efeitos de verdade nos processos jurídicos-burocráticos experienciados por pessoas trans. Para tanto, torna-se necessário recorrer a Hird (2004) a fim de argumentar que "objects do not express meaning in and of themselves, but are made meaningful in their interpretation" (p.20). Com isso, além de apontar para as tecnologias de gênero operando na produção das diferenças sexuais, gostaria de colocar a "materialidade" do "sexo" na mesa de análise a fim de fazer emergir o aspecto nada nítido de seus contornos.

Na sua obra *Sex,* Hird (2004) argumenta que a inteligibilidade ocidental quanto ao "sexo" está menos baseada em algum conhecimento sobre morfologia e mais fundamentada em um discurso cultural que acabou por enfatizar a "dicotomia do sexo" em relação a "diversidade do sexo" (p.13). A autora apontou como "diferenças sexuais" são materialmente produzidas pelo discurso cultural através do ininterrupto retorno aquilo que seriam os "fatos" do sexo: hormônios, cromossomos, genitais, estrutura óssea, gônadas, dentre outros elementos que são acionados como a 'essência' da "diferença sexual". De tal forma, tomo a constituição da ideia do binômio de sexo ou, para falar em termos da autora, da ideia de complementariedade (*sex dichotomy*) enquanto imagem de inteligibilidade que constitui o mundo e seus sujeitos, suas experiências. Trata-se de realizar uma manipulação dessa imagem com vistas a contribuir para seu deslocamento. Para tanto, torna-se fundamental estabelecer a ideia de que, tal como a categoria de gênero, o sexo também é uma "invenção". Sobre a formulação do 'sexo' enquanto uma categoria ontológica, Hird retoma a discussão, embalada pelas proposições realizada por Schiebinger (1998) e Laqueur (2001), sobre o deslocamento do modelo de "um sexo" para o modelo de "dois sexos". No século XIX, "the understanding and practice of "sex" based upon signs of

temperament, behavior, clothes, and posture was usurped by a formulation of sex as fixed, essential, and demonstrating sexual difference" (HIRD, 2004, p. 20).

Assim, tal como Hird, gostaria de argumentar que os "fatos" são mediados "by the social construction of scientific knowledge: a social construction based upon the 'two-sex' model that seek to emphasize sex differences rather than similarities" (HIRD, 2004, p. 34). Ou seja, primeiro que os "fatos" não possuem significado fora de um processo de significação, e depois que a ciência, informada pelos problemas provenientes de determinado regime de verdades garante que aquilo que se vê esteja informado por aquilo que se busca ver (o que se "traduz" no processo do gap entre "matéria" e o significado, função e imagem que lhe é atribuída): a "dicotomia do sexo".

Nesse sentido, a fala de Preciado fecha exatamente no principal ponto de apoio nessa jornada de seguir pessoas dentro das instâncias jurídico-burocráticas, uma vez que ela parece levar a um ponto mais longínquo a discussão trazida por Hird. Esse ponto é retomada do gênero num terceiro momento, onde o mesmo aparece como uma nova episteme foucaultiana. Em seu texto "*Gender and Sex Copyleft*" (2006), Preciado parte do ponto de que as tecnologias do sexo, gênero e da sexualidade fazem parte, atualmente, de uma nova forma de poder que calcula as melhorias técnicas, o controle e a reprodução da vida nos termos de população, saúde, pureza racial e interesse nacional – segundo Foucault, o biopoder, essa forma produtiva, difusa e tentacular de poder. Contudo, segundo a autora, Foucault não levou em conta as novas biotecnologias e as tecnologias de representação que expandiram enormemente no século XX. Preciado lembra como o terceiro modelo de sexualidade – gênero – foi concebido a partir da década de 1940, pelo doutor John Money, enquanto um "sexo psicológico" e a possibilidade de usar a tecnologia para modificar o corpo de acordo com um ideal social normativo pré-existente do que um homem e uma mulher devem parecer. O gênero, assim, passa a ser uma série de tecnologias de incorporação prostéticas (biocódigos) no período pós-Moneyísta.

O controle sobre esses biocódigos do gênero, segundo a autora, no capitalismo globalizado, é passado das instituições estatais para a mídia e as corporações farmacêuticas, num processo altamente caro (de silicones, de hormônios, etc.). Esses biocódigos do gênero devem ser entendidos a partir de um corpo pensado enquanto uma interface tecno-orgânica, um sistema tecno-vivo segmentado e territorializado em diferentes biocódigos (modelos reprodutivos, normas sexuais, tecnologias do gênero). Nessa economia política do sexo, a normalização e a diferença crítica depende do controle, da reapropriação e do uso desses diferentes fluxos do gênero. Contudo, há um progressivo patenteamento (*copyright*) que regula os regimes do capitalismo globalizado. Segundo o autor, o mesmo processo ocorre com os códigos do gênero e do sexo, em termos de um disciplinamento biopolítico moderno. Nesse sentido, o autor convoca a todos para expor publicamente as condições de produção da materialidade do gênero, na busca de promover uma ruptura estética e epistemológica, que visibilize as formas desviantes de produção de conhecimento

a partir da produção feita pelos próprios sujeitos do prazer – como disse Foucault “a volta dos conhecimentos dos sujeitados”.

A construção de Preciado é clara: para perceber-se a materialidade do sexo, não podemos tratar mais o corpo humano como sendo algo natural, onde o artificial é tomado como uma interferência, seja ela positiva ou negativa. Pelo contrário. Nesse mundo de fluídos, próteses, hormônios e cirurgias, o corpo é tão inventado e produzido quanto o computador no qual escrevo esse projeto. Como Haraway (2009) nos ensina, é o local do ciborgue, esse corpo tão mesclado que não se pode mais obter a precedência de nenhuma de suas partes. E, como a autora refere-se, há muita blasfêmia em pensar o mundo assim, da mesma forma que há uma potencialidade latente, esperando ser experienciada. Se o corpo é tomado como produzido, devemos deixar de olhar para os diversos acoplamentos como simples maquinarias da produção e olhar para a máquina jurídico-burocrática do Estado enquanto produtora legítima dos biocódigos sobre gênero e sobre sexo. E é justamente nesse sentido que proponho em deixarmos de apenas olharmos as pessoas trans como fluídas, e passarmos a olhar às ferramentas do Estado que produzem a dualidade desses biocódigos. Nos momentos em que pessoas trans são interpeladas a produzirem um corpo específico, o que está em jogo não é só uma adaptação ao social, mas a própria produção do que é legal, social e cientificamente legítimo enquanto sexo e gênero dentro de um determinado território. Nesse jogo de poderes, a materialidade do sexo e do gênero é produzida, suas normas são reafirmadas e uma série de opções são ilegalizadas.

Voltando ao relato de Indianara, o seu caso é particularmente interessante e não apenas juridicamente, mas também pelo engendramento que ele faz, ligando Estado, burocracia, sexo e materialidade. O único ponto que eu ousaria em discordar de Indianara é justamente quando ela diz que “o que estará sendo julgado é o gênero”, uma vez que creio que, como Hird (2004) aponta, não é só a imagem do feminino que está em jogo, mas a dicotomia dos sexos produzida durante anos pela ciência, pelo jurídico, pelo Estado e pelo social – dicotomia esta que não se sustenta na maior parte das vezes, como Paula Machado (2005, 2008) já demonstrou nos casos de pessoas intersex.

No meu ponto de vista, está em julgamento a produção material dessa dicotomia, justamente porque o modelo de dicotomia dos sexos não agrega a possibilidade real de corpos como o de Indianara – reconhecidos pela lei somente a partir da primeira tecnologia visual do olhar médico ao nascimento, mas vivenciado e produzido cotidianamente enquanto um corpo perpassado por diversos biocódigos e tecnologias de gênero. Assim, o julgamento acaba por se tornar um evento de extrema importância social, já que coloca em sua frente, como referido por Indianar2, uma aporia: se condená-la, o judiciário reconhece o gênero enquanto a matriz final para a constituição da pessoa e abre precedente legal para o reconhecimento de todos os corpos de mulheres e homens trans; se não condená-la, reconhece que é o sexo ao qual a pessoa foi designada ao nascer que constitui sua verdade jurídica, possibilitando a mulheres trans que transitem sem camiseta em espaços

assim utilizados por homens cisgêneros.

Contudo, a aporia só se constitui enquanto tal quando adentramos à dicotomia dos sexos ou, como aponta Indianar2, quando colocamos o feminino no banco dos réus. Dentro de outras ontologias ou outros biocódigos de gênero, a questão não se colocaria, nem ao menos produziria os mesmos efeitos. É nesse sentido que o julgamento deixa de ser apenas um debate sobre categorias de substrato pra organizações sociais e passa a ser uma produção da materialidade do próprio sexo. Ao inscrever nos corpos suas possibilidades de leitura e de performance, o judiciário reitera um sistema específico de saber-poder médico-legal-científico que determina os modos de ser e de se estar no mundo, deixando outros corpos, materialidades e subjetividades à margem.

Não se trata apenas de gênero então, mas de materialidades do trinômio gênero-sexo-sexualidade, onde apenas uma dessas possibilidades se torna passível de ser entendida/legitimada pelas tecnologias de governo e de identificação. A questão se volta, ao meu ver, a uma hierarquização primária que se torna exposta: ser mulher não se constitui apenas em ter certos órgãos sexuais, mas portar seios, e ter todas as suas marcas desse biocódigo de gênero invisíveis nos espaços públicos – com a pena de ser criminalizada por os ter expostos. A materialidade se constitui nesse constante aprendizado de como o seu corpo deve ser constituído, portado, performado em todos os diferentes ambientes. Não apenas roupas, símbolos, órgãos, mas também libido, in/visível, mamilos, carne, sexo.

O caso de Indianar2 demonstra como esse corpo pode ser lido e hierarquizado em segundos pela lei brasileira – homens cis nunca são abordados pela polícia quando mostram seus mamilos na rua. Mostra como essa criminalização de parte do corpo constituído como feminino é agenciada por policiais como forma de repressão a corpos que não se adéquam à dicotomia de sexo e aos biocódigos sociais. Destarte, quando estamos pensando em seguir uma problemática do poder através de suas capilaridades, de sua positividade, de sua produtividade, devemos também estar atentos ao processo de construção material desses jogos de verdade – como Foucault nos aponta (1973). É nesse sentido que, na próxima sessão, busco a ajuda de mais um aliado para conformar o substrato final no qual se baseia a problemática proposta neste artigo.

5 I SOBRE ESTADO, BUROCRACIA E SEXO: OS EFEITOS DE ESTADO

Ao final desse percurso de deslocamentos, gostaria de finalizar esse artigo constituindo, em conjunto com as provocações de Mitchell (2006) sobre como pensar o Estado, o meu problema de pesquisa, visitando as ideias do autor sobre como podemos incorporar os pressupostos foucaultianos a uma análise do Estado. Em seu artigo, Mitchell propõe que abandonemos a ideia de Estado enquanto uma entidade que se mantém por si só, seja enquanto um agente, um instrumento, uma organização ou uma estrutura, e localizada a parte de e oposta a uma outra entidade, seja a economia ou a sociedade.

Desta forma, o autor nos orienta a pensar as fronteiras entre esses conceitos não como um problema conceitual, mas enquanto uma pista sobre a natureza desse fenômeno. Assim,

> Rather than hoping we can find a definition that will fix the state-society boundary (as a preliminary to demonstrating how the object on one side of it influences or is autonomous from what lies on the other), we need to examine the political processes through which the uncertain yet powerful distinction between state and society is produced. (MITCHELL, 2006, p.170)

Contudo, isso não significa deixar de lado essa separação. Pelo contrário, Mitchell salienta que este binômio deve ser levado a sério enquanto uma característica da ordem política moderna. A questão não é uma maior empiria ou uma menos abstração, mas sim uma junção dessas duas esferas, onde a distinção entre conceitual e material, abstrato e real, vira uma questão histórica de entendimento sobre a própria formação do Estado moderno. Para resolver esta questão, Mitchell propõe que voltemos ao poder disciplinar foucaultiano, o qual possui consequências importantes para entendermos o Estado moderno. Primeiramente, como já vimos, ele se afasta de uma problemática do poder centrada na soberania apoiado pela força. A disciplina trabalha por dentro, produzindo os indivíduos: estamos lidando com um poder produtivo interno. Segundo o autor, "Disciplines work locally, entering social processes, breaking them down into separate functions, rearranging the parts, increasing their efficiency and precision, and reassembling them into more productive and powerful combinations" (MITCHELL, 2006, p 178). Logo, a individualidade do sujeito é produzida dentro das instituições, das relações de poder-saber, sendo produto dessas mesmas relações.

Em segundo lugar, essa nova problemática do poder permite trabalhar com a noção de governamentalidade de maneira a não separar o real do abstrato. Isso porque, para Foucault, este conceito refere-se a novas táticas de administração e métodos de segurança que tomam a população como seu objeto. Logo, ao conceber a governamentalidade em termos de métodos e seus objetos, Foucault apresenta um processo mais amplo a partir de uma entidade relativamente unificada e funcionalista. A governamentalidade é um processo "ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não é estatal" (FOUCAULT, 1979, p. 292).

Destarte, Mitchell concluirá que, ao mesmo tempo que as relações de poder se tornam internas, elas tomam uma aparência específica de "estruturas" externas. Esse efeito seria uma contrapartida da própria produção da individualidade moderna. Logo, o autor compreende o Estado como um efeito estrutural, ou seja, devemos analisar não sua estrutura atual, mas o efeito poderoso e aparentemente metafísico de práticas que fazem com que essas estruturas aparentem existir. Portanto, as divisões entre real e abstrato são uma produção desses processos que conformam o Estado enquanto uma abstração.

Ao final, mesmo que Mitchell tome o poder disciplinar como fonte de análise para

os modos de subjetivação dos sujeitos – ao contrário das análises mais atuais, como de Rabinow e Rose (2006), que tomam como central a noção de biopoder –, a proposta do autor me é muito cara para conseguir ligar as noções de Estado, burocracia e sexo quando pensadas em conjunto, uma vez que propõe, assim como Hird e Preciado, uma não separação da materialidade produzida pelos saberes-poderes e as abstrações que constituem as diferentes técnicas, instituições e tecnologias de governo. Pelo contrário, é justamente esse posicionamento de Mitchell que me permite chegar a minha pergunta e, ao contrário de trazer para o centro da discussão as questões das pessoas trans enquanto um acesso a direitos, possibilita-me pensar o quanto a separação entre pessoas cis e pessoas trans pode ter um potencial renovada ao ser pensada enquanto um efeito de estado, sendo necessário entender como que essa divisão é efetuada através de práticas diversas e difusas dentro da estrutura do Estado. Assim, Mitchell me possibilitar questionar a separação da materialidade e da subjetividade do sujeito, refazendo-me rever os próprios pressupostos analíticos da pesquisa.

Logo, o problema final não se constrói como uma problemática trans, mas uma questão anterior. Se era interessante entender como os modos de subjetivação produzem certos tipos de sujeitos existirem no mundo, esta proposta se complexifica para compreender também como que o binômio cisgênero e transgênero é criado e mantido pelas tecnologias de identificação, pelas instituições e pelas práticas que conformam a governamentalidade. Agora, minha pergunta volta-se ao próprio pesquisador, quando deixa de ser interessante enfocar-se apenas em uma parte do binômio (as pessoas trans), tornando-se central a compreensão de sua parte outra, as pessoas cis.

6 | TRAZENDO DE VOLTA A IMAGINAÇÃO OU CONCLUSÕES FINAIS

O título deste artigo (“É muita falta de imaginação”) advém de uma fala pronunciada durante uma mesa-redonda do II Ciclo de debates sobre diversidade sexual e de gênero, ocorrido na PUC-RS no dia 18 de maio de 2015. Na mesa estavam Sophia Starosta, ativista feminista pelos direitos trans, Angelix, pornógrafo e performer, Eric Seger, estudante de educação física na UFRGS e integrante do NUPSEX, e Paula Sandrine Machado, psicóloga e antropóloga. Durante a mesa, foram apresentados dois documentários sobre pessoas trans e, posteriormente, deu-se a possibilidade de fala para os participantes que optaram por não ter falas iniciais, e sim começar a responder as inquietações da plateia.

> Sophia deve estar vivendo seus vinte e poucos anos, mesmo que fale como uma mulher de quarenta – tamanha é sua eloquência e capacidade de expressão. Ela é a primeira a falar sobre a questão levantada por uma aluna da educação: como tratar de crianças trans na sala de aula para não reproduzir as violências de gênero? Sophia fala sobre como os psicólogos americanos responderam a essa pergunta: pensando que crianças são gender criative, ou seja, elas testam o gênero na sua vida diária e a maneira de lidar com

> isso é deixando a criança testar e descobrir o que melhor funciona para ela. Sofia relata de uma mãe que estava em uma escola onde o playground era formado por um navio e um castelo. Quando o seu filho quis virar uma princesa para ir brincar no castelo e sua filha ser uma pirata no navio, a mãe apenas respondeu: "e eu sou a rainha mãe". Para Sophia, essa é uma forma de não apenas respeitar as crianças como de deixar que eles brinquem com o gênero e o experimentem de forma livre. Algumas dessas crianças "se descobrirão" gays, outras lésbicas, outras trans. "Outras cis", fala Eric. "Cis não", retrucou Sophia, "cis é má criação. Se a minha filha me disser que ela é cis, eu vou mandar ter ambição. Podendo ser tanta coisa na vida, virar logo cis... é muita falta de imaginação na vida..." A plateia ri juntamente com Sophia e Eric. (Diário de campo, 18/05/2015)

A fala de Sophia, ao final, tem como efeito produzir o deslocamento que tentei construir nesse artigo: por que que, quando pensamos as pessoas a partir do sistema jurídico-burocrático brasileiro, não conseguimos imaginá-las se não pela ótica da cisgeneridade? Não seria isso "muita falta de imaginação"? E é nesse sentido que a minha proposta, aliando esses diferentes deslocamentos apresentados durante esse artigo, introduz uma pergunta final diferente de seu princípio e que produz outros efeitos etnográficos na minha pesquisa – ou seja, como que, através de documentos, processos e burocracias, constitui-se uma pessoa cis dentro do sistema jurídico-burocrático brasileiro? Nessa potencialidade, os binômios são entendidos enquanto efeitos de estado, não podendo mais ser usados como agenciadores, mas tendo de ser explicados e produzidos pela própria etnografia.

Portanto, nesse processo complexo de sujetivação de identidades e de materialidades, busco entender como que, dentro do sistema jurídico-burocrático brasileiro, formula-se e reformula-se sujeitos como verdades, como possibilidades de ser e estar no mundo, ao ponto de produzir, como efeito desse mesmo processo, a dicotomia entre transgênero e cisgênero enquanto verdade e materialidade inscrita nos sexos, nos corpos, nos documentos, no real, e não enquanto um regime de verdades de um complexo jogo de saberes-poderes. Ao final, é trabalho da própria etnografia e do antropólogo, ao seguir as práticas e os discursos de pessoas trans e cis dentro desse sistema jurídico-burocrático, conseguir (re)produzir os efeitos de estado que configuram tal divisão enquanto natural, biologicamente dada no sexo.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Campias, SP: Papirus Editora, 1996.

ELIAS, Norbert. "Processos de formação de Estados e construção de nações". In: ______. **Escritos & ensaios; 1:** Estado, processo, opinião pública. Organização e apresentação Federico Neiburg e Leopoldo Waizbort. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2006 (1974), p.153-165.

FOUCAULT, Michel. "A Governamentalidade". In: **Microfísica do Poder.** RJ, Edições Graal, 1979. (11º impressão), p. 277-293.

FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas.** Rio de janeiro: Nau, 2001.

FOUCAULT, Michel. “Aula de 14 de janeiro de 1976”. In: **Em Defesa da Sociedade.** Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 27 a 48.

FOUCAULT, Michel. **Estratégia, Poder, Saber.** Coleção Ditos e Escritos, Vol. IV. RJ: Forense Universitária, 2003.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (Org.). **Antropologia do ciborgue:** as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp. 33-118.

HIRD, Myra J. **Sex, gender, and science.** Houndmills, UK: Palgrave Macmillan, 2004.

LAQUEUR, T. **Inventando o sexo:** corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

M’CHAREK, Amade. Fragile differences, relational effects: Stories about the materiality of race and sex. **European Journal of Women’s Studies**, v. 17, n. 4, 2010, pp. 307-322.

MACHADO, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 24, p. 249-281, 2005.

MACHADO, Paula Sandrine. **O sexo dos anjos:** representações e práticas em torno do gerenciamento sociomédico e cotidiano da intersexualidade. 2008. 265f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

MAUSS, Marcel. “La nation”; “La nation y el internacionalismo” In: ___. **Obras.** Barcelona, Barral, 1970, p. 275-336.

MITCHELL, Timothy. “Society, Economy and the State Effect”. In: Sharma, Aradhana; Gupta, Akhil, ed. **The Anthropology of the State:** a reader. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 169-186.

MOL, Annemarie. “Política ontológica: algumas idéias e várias perguntas”. In Nunes, João Arriscado e Roque, Ricardo (org.) **Objectos impuros:** Experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2008. Tradução de Gonçalo Praça. pp.63-77.

NERY, João W. **Viagem Solitária**: Memórias de um transexual 30 anos depois. São Paulo: Leya, 2012.

PRECIADO, Beatriz [Paul]. Gender and sex copyleft. In: Del LaGrace Volcano. **Sex Works.** Photographs 1978-2005. 2006, pp. 152-154.

RABINOW, Paul e ROSE, Nikolas. “O Conceito de Biopoder Hoje”. In: **Política & Trabalho - Revista de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 24, abr./2006, p. 27-57.

SCHIENBINGER, Londa. “Mamíferos, primatologia e sexologia”. In: PORTER, R. & TEICH, M. (orgs.). **Conhecimento sexual, ciência sexual:** a história das atitudes em relação à sexualidade. São Paulo, UNESP, 1998, pp. 219-246.

SCOTT, James. **Seeing Like a State.** How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven and London, Yale University Press, 1998.

SCOTT, Joan. "Gênero: uma categoria de análise histórica". **Educação e Realidade.** Porto Alegre, UFRGS, 1995, vol.20 (2).

SERRES, M; LATOUR, B. **Conversations on Science, Culture and Time, trans.** Lapidus R. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.

WEBER, Max. "Burocracia"; "O significado da disciplina"; In: ___. **Ensaios de sociologia.** 3ª ed.. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974, pp. 97-153; 229-282; 292-308.

CAPÍTULO 4

APLICANDO A VIRADA ONTOLÓGICA NA GOVERNANÇA CLIMÁTICA: O CASO DA AMAZÔNIA

Data de aceite: 04/01/2021
Data de submissão: 05/10/2020

Fronika Claziena Agatha de Wit
Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais
Lisboa – Portugal
ORCID: 0000-0002-6181-3537

RESUMO: As mudanças climáticas ameaçam o futuro da floresta amazônica e seus habitantes. As estratégias de governança climática de cima para baixo, não apenas falharam em enfrentar esse desafio, mas também destacaram o desacordo sobre suas causas e consequências, com base em binários ontológicos entre natureza e cultura. Perspetivas enraizadas em fundamentos ontológicos e epistemológicos divergentes moldam a nossa compreensão e respostas às mudanças climáticas. Os proponentes da Virada Ontológica, propõem abertura às diferenças ontológicas e o aprofundamento e a intensificação de três modos permanentes de pensamento antropológico: a reflexividade, a conceitualização e a experimentação. Este trabalho examina o que a governança climática Amazônica pode aprender da Virada Ontológica e para isso usa dois estudos de caso da governança climática subnacional: o Estado do Acre-Brasil e a região de Ucayali-Peru. A metodologia e pesquisa usada foi qualitativa e incluiu entrevistas semiestruturadas com o atores-chaves da governança climática e grupos focais em ambos os estudos de caso. Os resultados mostram que em ambos os estudos de caso grupos de trabalho indígena foram implementados que tem resultado no fortalecimento do diálogo intercultural entre os governos subnacionais e povos indígenas. No entanto, neste diálogo, os conceitos de 'mudança climática' e 'floresta' ainda são dominados pelo pensamento baseado na ontologia ocidental e a Amazônia é retratada como um mero estoque de carbono. A Virada Ontológica nos desafia a repensar esses conceitos, resultando em uma governança climática mais justa.

PALAVRAS-CHAVE: Virada Ontológica; Mudanças Climáticas; Governança Climática; Amazônia; Perspetivismo Ameríndio.

APPLYING THE ONTOLOGICAL TURN ON CLIMATE GOVERNANCE: THE CASE OF THE AMAZON

ABSTRACT: Climate change threatens the future of the Amazon rainforest and its inhabitants.Top-down climate governance strategies have not only failed to meet this challenge, but have also highlighted disagreement about its causes and consequences, based on ontological binaries between nature and culture. Perspectives rooted in divergent ontological and epistemological foundations shape our understanding of and responses to climate change. Proponents of the Ontological Turn propose openness to ontological differences and the deepening and intensification of three permanent modes of anthropological thought: reflexivity, conceptualization and experimentation.This paper examines what Amazonian climate governance can learn from the Ontological Turn and uses two case studies

of subnational climate governance: the State of Acre-Brazil and the Ucayali-Peru region. A qualitative research methodology was used, including semi-structured interviews and focus groups with key stakeholders in climate governance in both case studies.The results show that in both case studies indigenous working groups were implemented, which has resulted in a strengthened intercultural dialogue between subnational governments and indigenous peoples. However, in this dialogue the concepts of 'climate change' and 'forest' are still dominated by thinking based on western ontology and the Amazon is portrayed as a mere carbon stock. The Ontological Turn challenges us to rethink these concepts, promoting a more just climate governance.
KEYWORDS: Ontological Turn; Climate Change; Climate Governance; Amazon; Amerindian Perspectivism.

1 I INTRODUÇÃO

> Ser ONANYA não é só curar, é tratar do territorio, do amor familiar, da floresta, das plantas, da biodiversidade.

Ouço as palavras acima na 'Convenção de Médicos Tradicionais Shipibo, Konibo, Xetebo', realizada nos dias 18 e 19 de agosto de 2018 no auditório da Universidade Intercultural da Amazônia (UNIA) em Yarinacocha - Peru. Acabada de chegar na cidade de Pucallpa, situada na Amazônia Peruana, para começar o meu trabalho de campo sobre a governança climática Amazônica, recebo um convite para a referida convenção durante a minha primeira entrevista com um líder indígena, que na sua opinião poderia ser interessante para a minha pesquisa. Com algumas hesitações iniciais - a final o que uma reunião de médicos tem a ver com a minha investigação sobre mudanças climáticas? – decido aceitar o convite.

Na Convenção, que acaba por ser metade em espanhol e metade na língua indígena Shipibo, aprendo o que é um *Onanya* ,e em que difere de ser um *Meraya*: o primeiro tem 'a capacidade de aproximar os animais*'* e o segundo 'de se tornar um animal', que demonstra bem o conceito de 'Perspetivismo Ameríndio' e o poder de ver o mundo através da perspetiva do não-humano (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) Os Shipibos não gostam de usar a palavra xamã, que de acordo com eles "vem da Asia e significa bruxo", e querem valorizar a palavra *Onanya* da língua Shipibo.

A Convenção desperta o meu interesse e reflexão sobre conceitos e perspetivas diferentes. Nota-se que não sou antropóloga, porém apaixonada pela antropologia e convicta da importância da disciplina na nova época geológica, o Antropoceno, em que os humanos são a força dominadora (CRUTZEN E STOERMER, 2000) e que demanda "cuidados planetários" e ação humana (STEFFEN ET AL, 2011). Contudo, a figura do humano e o foco só na agência humana, é um conceito ocidental, uma conceição naturalista. Latour (2017) aponta para a importância da ação não-humana e a sua força na geopolítica do Antropoceno.

Questionar os conceitos ocidentais e a reconstrução de conceitos através da reflexão e experimentação, é o objetivo geral da chamada Virada Ontológica na antropologia (HOLBRAAD E PEDERSON, 2017). No pensamento ocidental temos a conceição binária cultura-natureza: dois conceitos que a modernidade separou como *"duas províncias ontológicas distintas, separando o polo dos seres humanos e da cultura do polo dos não-humanos e da natureza"* (LATOUR, 1993, p.13). Contudo, os povos amazônicos e ameríndios não compartilham esta perceção da realidade e veem o mundo "habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: p.115).

Na Amazônia culturalmente diversa, as perspetivas enraizadas em fundamentos ontológicos e epistemológicos divergentes moldam os entendimentos e respostas locais aos desafios ambientais (VIVEIROS DE CASTRO, 2014). Investigação recente destaca a importância de abraçar uma diversidade de sistemas de conhecimento (TENGO ET AL, 2014) e a participação significativa de povos indígenas e comunidades locais (GOLDMAN, TURNER E DALY 2018) para a governança climática levando não apenas a vias de desenvolvimento seguros, mas também justos.

O que podemos aprender da Virada Ontológica e como aplicar os seus ensinamentos no contexto da governança climática Amazônica? Esta é a principal questão de pesquisa que este capítulo pretende responder. Este capítulo está dividido em três partes. A primeira parte descreve a Virada Ontológica na antropologia, destacando suas principais características, bem como as críticas recebidas, e examina como tem sido aplicada ao desafio do combate às mudanças climáticas. A segunda parte é baseada em trabalho de campo na Amazônia brasileira e peruana e descreve dois exemplos subnacionais de colaboração entre o governo e os povos indígenas: a criação de Grupos de Trabalho Indígenas. A terceira e última parte discute o potencial e os riscos desses grupos de trabalho e os relaciona às lições aprendidas com a Virada Ontológica.

2 I A VIRADA ONTOLÓGICA E AS MUDANÇAS CLIMÀTICAS

A Virada Ontologia (VO) é um movimento filosófico nas ciências socias, como há várias outras: a virada linguística, a virada ética, a virada afetiva, etc. Na antropologia, a VO foi identificada como tal no fim dos anos 90 pelos antropólogos Martin Holbraad e Morten Pedersen. Holbraad e Pedersen (2017) consideram a VO como um projeto metodológico de reflexão ontológica para resolver problemas epistemológicos. Sua preocupação central é criar as condições sob as quais o antropólogo pode ver coisas em seu material etnográfico, que de outra forma não seria capaz de ver, e optar por um estado permanente de investigação ontológica.



Figura 1 – Três pilares da Virada Ontológica

Fonte: Elaborado com base em informações do Holbraad e Pederson, 2017

Segundo Holbraad e Pederson (2017), a VO envolve o aprofundamento e a intensificação de três modos permanentes de pensamento antropológico: a reflexividade, a conceitualização e a experimentação. Enquanto a questão da reflexividade, os autores apontam para a importância de fazer perguntas ontológicas, contudo sem tomar a ontologia como resposta, destacando o fato de sempre usar o adjetivo "ontológico" em vez do substantivo "ontologia". Segundo os autores, a VO não é sobre incorporar perspetivas diferentes ou ver de forma diferente, mas é de "ver coisas diferentes" (p.15). O objetivo principal da conceituação é de (re)construir conceitos e assim construir novas maneiras de pensar. Por fim, a experimentação ontológica é relacionada com as várias possibilidades conceituais de como a realidade poderia ser.

A VO é uma resposta à antropologia tradicional que tentava "entender o ponto de vista dos nativos" (MALINOWSKI, 2014 p.21) e trata-se de transformar o campo de perceção analítica do próprio antropólogo e a reconceituação de vários conceitos teóricos, metodológicos e objetos centrais de estudo. A antropologia ontológica se preocupa com o estudo da realidade e analisa as maneiras como nós, humanos, nos envolvemos com o mundo (KOHN, 2015). Um exemplo muitas vezes usado por antropólogos ontológicos é a reconceituação das categorias 'cultura' e 'natureza'. Philippe Descola (2013) mostra que a cisão cultura versus natureza, não é universal, mas fundante da episteme ocidental, e fora desta visão naturalista, o antropólogo fornece mais três regimes ontológicos: o animismo, o totemismo e o analogismo. Além da divisão natureza/cultura há um conjunto grande de dualismos conceituais modernos, como objeto/sujeito, corpo/alma, humano/não-humano e conhecimento/crença, que requer uma "descolonização permanente do pensamento" (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.20) para superar os limites impostos pelo regime de

conhecimento ocidental

Um exemplo da VO na antropologia em relação a Amazônia é o trabalho do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro que introduziu o conceito de Perspetivismo Ameríndio*,* que ele define como:

> Uma reconfiguração de um nexo de ideias e práticas com uma vasta difusão pelos continentes americanos, que apresenta uma reversão de alguns aspetos centrais da ontologia ocidental (2014, p.49).

O Perspetivismo, ao contrário da ontologia ocidental, é baseado no multinaturalismo e considera o mundo externo pluralista, polivalente e profundamente participativo, um mundo onde "cada uma compreendendo um conjunto de afetos particulares a um determinado tipo de corpo*"* (WELLS, 2018, p. 319). Outro elemento importante do Perspetivismo é o papel fundamental das práticas xamanísticas, que se define como *"*a autorização de certos indivíduos para cruzar as barreiras corporais espécies, adotar uma perspetiva subjetiva exosférica e administrar as relações entre essas espécies e os humanos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 60)

Recentemente a VO também tem sido aplicada no desafio do combate às mudanças climáticas. De acordo com Hastrup e Skrydstrup (2013), nosso planeta está tão profundamente marcado pela atividade humana que as mudanças climáticas não podem ser entendidas sem reconhecer o entrelaçamento entre a natureza e a cultura e repensar o emaranhado de processos naturais e sociais contidos no conceito de "clima". No seu trabalho de campo no norte da Groenlândia com uma comunidade de caçadores, Hastrup (2013) aponta que as pessoas vivem em um mundo de muitos agentes, entre eles agentes climáticos, e que a lição de emaranhamento entre os processos naturais e sociais é imanente em cada passo dado e em cada ação considerada.

Contudo, Hastrup e Skrydstrup (2013) apontam que na governança climática atualmente conhecida:

> As mudanças climáticas se revestem de figuras retóricas particulares, produzido por um raciocínio narrativo linear, onde o apocalipse só pode ser paralisado por uma intervenção heroica (p.9).

Hulme (2009) descreve a necessidade de repensar a nossa conceitualização e as implicações das mudanças climáticas meramente baseado no conhecimento científico: temos que vê-las como um "recurso imaginativo que molda projetos coletivos e pessoais" (xxxviii).

Na Amazônia a governança climática está diretamente ligada à governança florestal, e, portanto, o conceito 'floresta' também precisa ser repensado. Eduardo Kohn (2013), na sua obra 'Como as Florestas Pensam' pretende:

> Contribuir para as críticas pós-humanistas das maneiras como tratamos os humanos como excecionais - e, portanto, fundamentalmente separados do

> resto do mundo - desenvolvendo uma análise mais robusta para compreender as relações humanas com os seres não humanos. (p.7).

Como indicada pela VO, KOHN (2013) incentiva a reflexão ontológica sobre os conceitos que usamos e desenvolver novos. Outra obra importante para a relação entre a VO e as mudanças climáticas é 'A Queda do Ceu', um relato em primeira pessoa da história de vida e do pensamento cosmo-ecológico de Davi Kopenawa, xamã e porta-voz dos Yanomami da Amazônia brasileira. A obra oferece um apelo por uma ação local e uma reconceituação do conceito floresta:

> Os brancos não se perguntam de onde vem o valor de crescimento das florestas que nós chamamos de 'ne rope'. Eles provavelmente pensam que as plantas crescem sozinhas, sem motivo. Ou então se consideram grandes trabalhadores, capazes de fazer as plantas crescerem unicamente com o seu próprio esforço. Eles até nos chamam de preguiçosos porque não destruímos tantas árvores quanto eles. (KOPENAWA E ALBERT, 2013, p.382)

No entanto, há uma grande quantidade de literatura dedicada a criticar a VO (por exemplo, BESSIRE E BOND, 2014; GRAEBER, 2015; HEYWOOD, 2017). Os críticos se questionam: a VO realmente leva a diferença tão a sério quanto afirma? Muitas etnografias inspiradas pela VO usam argumentos e fontes filosóficas semelhantes. Contudo, se a questão principal da VO é a sua abertura radical à diferença no mundo, Heywood (2017) se pergunta por que essa diferença não esta inspirando argumentos radicalmente diferentes? Bessire e Bond (2014) criticam a VO por ignorar os circuitos de poder global com os seus impactos marcantes e atuar meramente como um debate filosófico entre acadêmicos em vez de criar espaços para uma governança mais participativa e aumentar a sua relevância política.

3 I COLABORAÇÔES CLIMATICAS NA AMAZÔNIA

Descreverei dois estudos de caso com exemplos de governança colaborativa entre os povos indígenas e os governos subnacionais na Amazônia Brasileira e Peruana, destacando o potencial e os riscos de tais colaborações. Os dados foram informados por entrevistas semiestruturadas com atores-chaves da governança climática subnacional no Acre-Brasil (novembro à dezembro de 2018) e Ucayali-Peru (agosto à outubro de 2018).

O Estado do Acre, situado na Amazônia Brasileira, é considerado um pioneiro em governança climática com a sua lei progressiva que instituiu o Sistema Estadual de Incentivo a Serviços Ambientais (SISA) de 2010, que é considerado o primeiro e mais avançado programa subnacional do mundo para Reduzir as Emissões por Desmatamento e Degradação florestal (REDD) (ALENCAR ET AL, 2012).A Lei SISA criou, entre outros, o Instituto de Mudanças Climáticas (IMC), responsável pela sua execução, e a Comissão de Validação e Acompanhamento (CEVA), responsável pelo acompanhamento do SISA. Um

importante componente da CEVA é seu Grupo de Trabalho Indígena (GTI), que representa as necessidades e demandas das 15 etnias acreanas. A missão do GTI, instituído oficialmente em 2012, é contribuir para a tomada de decisões na área da questão indígena, estabelecendo um canal de comunicação entre os povos indígenas, o governo do estado e as instituições que compõem o SISA.

A segunda área de estudo de caso é o departamento regional de Ucayali, que embora fazer fronteira com o Acre, tem um contexto sociopolítico muito diferente. Ucayali não tem uma longa experiência em governança climática, pelo contrário, Leal Pereira e colegas (2015). descrevam os conflitos de terra do departamento com suas populações indígenas e estruturas de governança climática baseadas no desenvolvimento económico. Devido ao lobby de organizações indígenas, as políticas regionais de Ucayali têm um foco mais forte na interculturalidade. Em 2015, Ucayali criou seu Grupo de Trabalho Regional sobre Políticas Indígenas (GTRPI), com o objetivo de garantir o pleno exercício dos direitos e igualdade de oportunidades dos povos indígenas e criar um espaço onde se reúnem representantes dos diversos departamentos dos governos regionais e representantes de 12 organizações indígenas. Um dos principais resultados do trabalho do GTRPI foi a recente criação do Departamento Regional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas em junho de 2018.

No Acre, os atores-chaves entrevistadas indicam uma perspetiva mais holística e sistêmica como o principal potencial da participação indígena na governança climática. O GTI do SISA conseguiu introduzir novos tópicos na agenda climática, como o respeito pelas culturas indígenas e direitos territoriais e 10% do financiamento internacional recebido pelo programa *REDD for Early Movers* (REM) está agora indo para a organização de festivais culturais indígenas. Conforme afirma um dos entrevistados do governo:

> O diálogo do Acre entre o governo subnacional e os povos indígenas tem nos mostrado que olhamos as terras indígenas não como um problema para o desenvolvimento, mas sim como uma estratégia de desenvolvimento sustentável. (Representante do Governo de Estado do Acre em entrevista cedida à pesquisadora em 23 de novembro de 2018)

Uma vantagem mencionada do diálogo estabelecido entre o IMC e representantes de seus povos indígenas é o aumento da inclusão e participação social, levando a níveis mais elevados de confiança. Um resultado do diálogo intercultural foi a elaboração de salvaguardas sociais e ambientais de REDD, com forte ênfase no consentimento livre, prévio e informado para a consulta aos povos indígenas e comunidades locais.

No departamento de Ucayali, de acordo com os atores-chaves entrevistados, a colaboração entre o GTRPI e o governo regional tem estimulado o diálogo intercultural e uma conceção mais holística de terras e a importância do cuidado ancestral e da espiritualidade. Os participantes indígenas têm enfatizado a importância do uso da ayahuasca, uma bebida espiritual tradicional usada em cerimônias indígenas.

> A ayahuasca faz parte da nossa cultura. Por meio de seu uso, temos visões da mãe natureza. Achamos que devemos respeitar cada planta, cada árvore, porque elas são como uma pessoa. Por meio da ayahuasca, podemos falar com a natureza (líder indígena de Ucayali em entrevista cedida à pesquisadora em 16 de setembro de 2018).

Um tema importante discutido nas reuniões é salvaguardar a identidade indígena e fazer com que os indígenas tenham orgulho de sua identidade. Isso resultou em 15 pinturas coloridas de rostos e tradições indígenas na capital de Ucayali, Pucallpa (Figura 2).



Figura 2 – Pintura Indígena em Pucallpa – Peru.

Fonte: Arquivo pessoal da autora

Contudo, há vários desafios relacionados às colaborações climáticas entre povos indígenas e governos subnacionais. O desafio mais citado da governança do SISA, está relacionado à repartição de benefícios e a principal reclamação ao fato de que o GTI não está envolvido em nenhuma decisão estrutural e financeira do SISA e só é solicitado a decidir sobre projetos de menor nível. Relacionado a esse desafio está o risco mencionado nas entrevistas do GTI ser um mero grupo de discussão, não levando à implementação de ações. De acordo com o movimento anti-REDD do Acre, quem participa e se beneficia do REDD é a elite do Estado. Eles criticam o REDD em geral e o SISA do Acre em específico e chamam de “falsas soluções incentivadas pelo capitalismo verde”, pois se baseiam na compensação das emissões de carbono, ao invés de melhorar a sustentabilidade do Estado.

O risco mais mencionado em Ucayali é a falta de meios financeiros para agir: o GTRPI foi criado sem orçamento atribuído. Embora as organizações indígenas apreciem a criação de mecanismos para a participação indígena, destacam que sentem que a sua participação não é levada muito a sério. Apenas cinco organizações indígenas participam das reuniões e todas estão localizadas perto da capital, na província de Coronel Portillo. As federações das outras três províncias de Ucayali (Padre Abad, Atalaya e Purus) não podem participar, pois o grupo de trabalho não tem recursos financeiros para cobrir suas despesas de viagem.

Outro desafio da participação indígena na governança regional é a mentalidade da maioria dos funcionários do governo em relação aos povos indígenas. Eles são vistos como "atrasados, excêntricos e pouco profissionais" e "sem capacidade para gerenciar projetos". Segundo representantes de ONGs locais, o governo regional carece a capacidade de discutir de forma intercultural com as organizações indígenas e também de delicadeza para explicar projetos regionais. No passado, o governo regional fazia promessas às organizações indígenas, sem explicar os projetos com mais detalhes, e assim criava falsas expectativas, o que levava à perda de confiança.

4 | A VIRADA ONTOLÓGICA E A GOVERNANÇA CLIMÁTICA AMAZÔNICA

Os exemplos de Ucayali e Acre mostram um valor agregado da participação indígena ao expandir a visão sobre o desafio das mudanças climáticas e permitir que os governos regionais têm um olhar mais sistêmica e intercultural. Contudo, essa demonstração de estima pelas perspetivas e participação indígena pode ser vista como *"um exercício de fazer o politicamente correto"* (RAMOS, 1998, p.219), e muitas vezes não vai além de discussões esporádicas em grupos de trabalho. As perspetivas indígenas são respeitadas, mas no caso 'respeito' torna-se um sinônimo de mera tolerância e será que isso é suficiente? (HEYWOOD, 2017).

Relacionado a isso estão injustiças e desigualdades estruturais existentes e a forma como a região amazônica e os povos indígenas estão sendo percebidos pelos governos. Viola e Franchini (2018) apontam para um aumento da "negligência Amazônica" desde 2011, o que justifica um comportamento baseado na noção de que mesmo quando o combate ao desmatamento é possível, não é uma prioridade política. Além disso, seus povos indígenas também são negligenciados, já que a Amazônia ainda é frequentemente retratada como "terra de ninguém, assunto de todos" e seus habitantes originais como primitivos e selvagens. Segundo Ramos (1998), as perspetivas indígenas não são levadas a sério, porque não conduzem ao desenvolvimento econômico e seu conhecimento:

> [...] está ancorado em toda uma dimensão de cosmovisões e estilos de vida que é virtualmente incompatível com a rapacidade das atividades industriais (p. 219).

O que podemos aprender da VO para melhorar a participação indígena na Amazónia? Concordo com o Heywood (2017) que talvez a coisa mais importante a tirar da VO seja seu desafio radical às nossas maneiras de pensar a diferença: "não só a diferença cultural, mas diferentes tipos de diferenças" (p.8). A VO, com a sua reflexão, experimentação e reconceituação, pode inspirar o que Hage (2012) chama de alter-politica: uma política que cresce não da crítica ao nosso sistema atual, mas da atenção para outras formas de ser que envolve outros tipos de seres vivos.

Para Viveiros de Castro (2014) o uso mais interessante do Perspetivismo Ameríndio consiste

> […] não tanto em classificar cosmologias que nos parecem exóticas, mas em contra-analisar aquelas antropologias que se tornaram familiares demais (p.78).

Penso que aqui temos outra lição da VO. Precisamos repensar os nossos conceitos ocidentais: por que negamos a existência de uma 'floresta espirituosa', mas aceitamos um conceito de mudanças climáticas que é tão abstrato quanto o primeiro? Insistimos em distinguir entre "crença" e "conhecimento", onde a crença é muitas vezes uma forma pejorativa de falar dos conhecimentos dos outros. (CAPORRINO ET AL, 2017). Os grupos de trabalho indígenas no Acre e Ucayali são um primeiro passo em direção a um modelo de coprodução para a governança climática subnacional que melhor atenda ao contexto cultural da Amazônia: uma Amazônia que é muito mais do que estoques de carbono florestal.

RECONHECIMENTO

A pesquisadora reconhece o financiamento recebido através da FCT - Portugal-Fundação de Ciência e Tecnologia, sob a forma de bolsa de doutoramento SFRH / BD / 129274/2017.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, A.; NEPSTAD, D.; MENDOZA, E.; BRITALDO SOARES FILHO, E.; MOUTINHO, P.; STABILE, M.; MCGRATH, D. Acre State ' s Progress Towards Jurisdictional REDD +**.** Brasília: **Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia**, 2012.

BESSIRE, L.; BOND, D. Ontological anthropology and the deferral of critique. **American Ethnologist 41**, 440-56, 2014

CAPORRINO, B.; KAWA,N.; ZILLE, T. A virada ontológica e a Amazônia: um diálogo. Disponível em: https://amazonialatitude.com/2019/03/26/a-virada-ontologica-e-a-amazonia-um-dialogo/. Acesso em 3 de outubro de 2020.

CRUTZEN ,P.J.; STOERMER, E.F. The Anthropocene. **Global Change Newsletter**, 41, 17, 2000

GOLDMAN,M.; TURNER, M.D.; DALY, M. A critical political ecology of human dimensions of climate change: Epistemology, ontology, and ethics. **WIREs Climate Change**.Volume 9, Issue 4, 2018

GRAEBER, D. Radical alterity is just another way of saying 'reality'. HAU: **Journal of Ethnographic Theory** 5, 1-41, 2015.

HAGE, G. Alter-Politics: **Critical Anthropology and the Radical Imagination. Melbourne** University Press. 2012.

HASTRUP, K. Scales of attention in fieldwork: Global connections and local concerns in the Arctic. **Ethnography**. Vol 14, Issue 2, 2013

HASTRUP, K.; SKRYDSTRUP,M. **The social life of climate change models. Anticipating nature.** Routledge, London and New York, 2013.

HEYWOOD, P. The Ontological Turn. Disponível em: https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn. Acesso em 15 de setembro de 2020.

HOLBRAAD E PEDERSON, 2017 H M. Pedersen 2017.**The ontological turn: an anthropological exposition**. Cambridge: University Press, 2017

HULME, M. **Why we disagree about climate change**. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

KOHN, E. **How Forests Think: Towards an Anthropology Beyond the Human**. University of California Press, 2013.

KOHN, E. Anthropology of Ontologies. **Annual Review of Anthropology.** Vol. 44:311-327, 2015.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B.**The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman**.Cambridge, Massachusetts London, England: the Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

LATOUR, B. **We have never been modern**. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993.

LATOUR, B. Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What Is to Be Studied. In: **The Anthropology of Sustainability**. Palgrave MacMilan, 2017.

LEAL PEREIRA, D.; SALISBURY, D: FERNANDEZ, J.; PEZO, L.; SILVA, J. Ideas Cambiantes Sobre Territorio, Recursos y Redes Políticas En La Amazonía Indígena: Un Estudio de Caso Sobre Perú. **Journal of Latin American Geography**, 14(2), 2015.

MALINOWSKI, B. **Argonauts of the Western Pacific**: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes os Melanisian New Guinea. Routledge Classics, 2014.

RAMOS, A.R. **Indigenism**:Ethnic Politics in Brazil. University of Wiscousin Press, 1998.

STEFFEN, W.; ET AL The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship. **AMBIO** 40, 2011.

TENGO, M.; BRONDIZIO; E.; ELMQVIST, T.; MALMER, P.; SPIERENBURG, M. Connecting Diverse Knowledge Systems for Enhanced Ecosystem Governance: The Multiple Evidence Base Approach. **AMBIO**. 43, 2014.

VIOLA. E.; FRANCHINI, M. **Brazil and Climate Change: Beyond the Amazon**. New York: Routledge, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**. vol.2 no.2 Rio de Janeiro, 1996

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology**. Univocal, 2014.

WELLS, J. Mind the Gap: Bridging the Two Cultures with Complex Thought. **Ecological Complexity**. Vol.35, 2018

CAPÍTULO 5

EMBATE ONTOLÓGICO ENTRE A INSTITUIÇÃO MÉDICA EM MOÇAMBIQUE E AS PRÁTICAS DE CURA TSONGA

Data de aceite: 04/01/2021

Nosta da Graça Mandlate
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
PPGS-UFRGS
http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8393669E0

RESUMO: Este texto se propõe a abordar acerca do emaranhado das relações entre a medicina institucional e redes locais de cuidado. Aqui, as entidades espirituais e não espirituais que estabelecem o cuidado a partir do conhecimento Tsonga, serão chamadas de redes locais de cuidado. Ao longo do texto são esmiuçadas as disputas em torno do cuidado em Moçambique, a partir de entrevistas e observações com pacientes, com as entidades das redes locais de cuidado, principalmente, os Tinyanga, e com profissionais da instituição médica, os profissionais da saúde na sua relação com os pacientes e por fim com profissionais do Instituto da Medicina Tradicional, um departamento do Ministério da Saúde, que intermedia as relações entre as redes locais de cuidado com a medicina institucional. As arenas de disputa entre as duas redes de cuidado se circunscrevem nos modos de produção da vida. Entre os Tsonga o processo de produção da vida se dá numa trama relacional entre humanos e não humanos, (entidades espirituais, os objetos e o meio em si). Esse modo de produção da vida constrasta com o ocidental, sob o qual o Estado e suas instituições estatais se gerenciam em moçambique.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia Tsonga-Tumbuluko, ontologia ocidental, Praticas de curas Tsonga, Redes locais de cuidado, endidades espirituais e medicina institucional.

ABSTRACT: This text aims to address the tangle of relations between institutional medicine and local care networks. Here, the spiritual and non-spiritual entities that establish care from Tsonga knowledge will be called local networks of care. Throughout the text, disputes over care in Mozambique are eeached, from interviews and observations with patients, with the entities of local care networks, mainly the Tinyanga, and with professionals of the medical institution, health professionals in their relationship with patients and finally with professionals from the Institute of Traditional Medicine, a department of the Ministry of Health, which mediates the relations between local networks of care with institutional medicine. The arenas of dispute between the two networks of care are circumscribed in the modes of production of life. Among the Tsonga, the process of producing life takes place in a relational plot between humans and non-humans (spiritual entities, objects and the environment itself). This mode of production of life constrasta with the Western, under which the State and its state institutions are managed in Mozambique.

KEYWORDS: Tsonga-Tumbuluko ontology, Western ontology, Tsonga healing practices, local networks of care, spiritual endages and institutional medicine.

INTRODUÇÃO

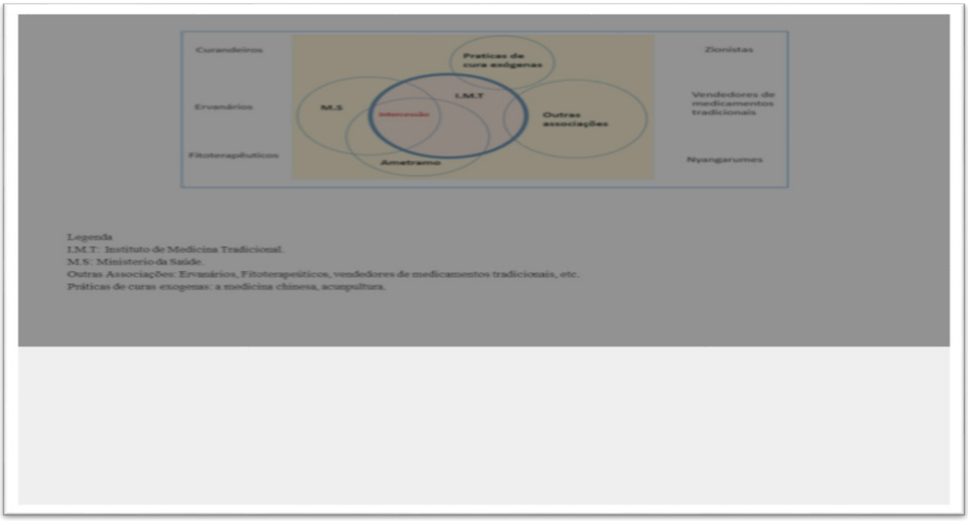
Este texto discute acerca dos embates ontológicos entre a medicina Institucional com o conhecimento Tsonga do Sul de Moçambique, no estabelecimento de cuidado. As províncias de Maputo, Gaza e Inhambane, correspondem a região sul de Moçambique, habitado maioritariamente pelos Va-Bantu, Bantu. Ou simplesmente os Bantu de sul de Moçambique, como descrito por Henri Junod (1996). Em cada uma destas províncias se fala, pelo menos duas línguas nativas. As línguas faladas correspondem os traços étnico-culturais dos seus falantes. Por exemplo, o Xi-chagana, uma língua falada em grande parte da província de Gaza, os falantes do Xi-Chagana, habitualmente chamado de Changana é o grupo étnico denominado Ma-changana. Na região sul de Moçambique, existem pelo menos cinco línguas nativas, Xi-changana, Xi-ronga, Xi-chopi, Xi-tswa, Xi-bitonga. Em uma província são faladas pelo menos duas línguas nativas.

Geralmente, nas línguas bantus, a identificação da variação numérica de um substantivo ou nome, se dá com o acréscimo de um prefixo. O prefixo Ti, refere ao plural da palavra ou substantivo Nyanga, Tinyanga. Entidades espirituais Tsonga, que habitualmente interagem com a Instituição médica. Sua proximidade com a instituição médica pode ser devido a importância que desempenham no contexto da socialidade Tsonga. Ou/e por serem parte importante do processo da reabertura para a legalização das práticas de cuidado Tsonga[1]. A partir dessa reabertura, cria-se a Associação dos Médicos Tradicionais-Ametramo. Ametramo deveria abarcar todos os "praticantes da medicina Tradicional", como são designados pela Instituição médica, os Tinyanga, os Zionista, os ervanários, vendedores dos medicamentos medicinais, etc. Mas congrega menos que um terço dos Tinyanga.

Em decorrência da criação da Ametramo, o Ministério da Saúde cria um órgão responsável pela intermediação entre a medicina institucional e as medicinas indígenas, o Instituto de Medicina Tradicional. Este instituto funciona sob a dependência do Ministério da Saúde.

A criação deste instituto, visava garantir o correto uso das plantas medicinais. Desenvolver trabalhos de investigação em torno das práticas de curas Tsonga. Promover capacitações e formações dos profissionais da saúde em matéria das práticas de cura Tsonga. Promover capacitações dos Praticantes da Medicina Tradicional em torno de prevenções e cuidados em torno da saúde (Diploma Ministerial 52/2010). Neste processo, grande parte das atividades do Instituto da Medicina Tradicional, incidem essencialmente sob a Ametramo. Segue a baixo um pequeno diagrama que ilustra o lugar ocupado pelos Tinyanga na relação com a medicina institucional.

1 Os mecanismos Tsonga contra o aniquilamento, podem ter influenciado o processo da legalização do exercício das atividades de cura Tsonga. Mas tem sido a agenda internacional que orienta o processo do diálogo entre essas duas formas distintas de cuidado. (SANTANA, 2014). Quando os órgãos estatais moçambicanos, seguem com rigor as orientações da Organização Mundial da Saúde, por exemplo, o exame desses saberes a partir dos modelos de comprovação científica (OMS, 2002).



Elaborado pela autora

As diversidades linguístico-culturais em Moçambique e pouco por todo o continente Africano foram originadas pela divisão arbitrária da África, pelas potências imperialistas que pilhavam o continente. No âmbito da resolução dos conflitos entre si, principalmente a navegação no Rio Congo, reuniram-se na Conferencia de Berlim, onde a delimitação das fronteiras ignorou questões sociolinguísticas e culturais de pertença ao território (CABAÇO, 2007).

Em Moçambique o imperialismo português destruiu as fronteiras etno-culturais e empós aos “indígenas de moçambique”, termo usado pelo colono português para referir aos moçambicanos, costumes, conhecimento e práticas ocidentais.

A religião desempenhou um papel importante no processo da desculturação em Moçambique. O catolicismo e o protestantismo numa pretensão de “educar”, “civilizar”, evangelizar e salvar o nativo implantavam suas ontologias ocidentais. Neste processo, enquanto se cumpria a missão civilizadora, a transmissão da “boa nova”, acerca do único Deus vivo, o lugar do não ocidental, não escapa a sucessivas transformações, que garantem ao ocidental a afirmação do “seu” lugar de superioridade (CABAÇO, 2007).

Na cosmologia tsonga a incorporação desses saberes estrangeiros não anula a eficácia dos saberes endógenos. O ser tsonga opera num constante exercício de ressignificação, de contra mestiçagem, e às vezes lido como sincretismo, semelhante aquele das religiões afro-brasileiras, apresentado por Anjos, onde a disposição de poder estar junto, não significa tornar-se outro, mas se apresenta como um modo de estar entre (ANJOS, 2017). Essas ontologias expressam fortes mecanismos de resistência, que engendram e ressignificam suas estruturas o tempo todo numa lógica contra mestiçagem

e contra colonial (ANJOS, 2008).

Às vezes tais formas de resistência são constantemente lidas como sincretismo, mas como acontece no cotidiano das experiências afro-indígenas, semelhante aquele que José Carlos dos Anjos e Marcio Goldman apresentam, que não podem ser comprimidos a puro sincretismo (ANJOS, 2008; GOLDMAN, 2017). No caso dos tsonga quando, por exemplo, aos domingos seguem congregados em cultos sobre doutrinas cristianizadas e pentecostais e ainda assim continuam constantemente enraizados as suas ontologias. Onde mesmo não mantendo as t*indumbas* ou *thempelas* materialmente, as casas dos seus espíritos, o lugar onde depositam os adornos das suas divindades, conservam o caráter sagrado. E os rituais de culto ao antepassado se realizam em qualquer canto da casa.

PRECEITOS DE VIDA TSONGA

Os grupos étnicos da região sul, os Tsonga, em cada fase da vida, obedecem a um tipo específico de ritos. Desde os rituais de nascimento, casamento até os ritos de purificação, após a morte de um ente querido.

DO NASCIMENTO E A OBSERVÂNCIA DE TRATAMENTOS DE LUA

Para que os recém-nascidos cresçam saudáveis é necessário que recebam medicamentos nativos, conhecidos localmente por medicamentos de lua, Nyeti, palavra-Xi-Changana ou/e Xi-Ronga que significa lua. “Remédios da lua são ervas tradicionais que podem ser recebidas em banhos ou ingeridas pelas crianças para que não contraiam as doenças da lua que na biomedicina seriam reconhecidas como epilepsia, o estrabismo e a hidrocefalia” (MANDLATE, 2017: 52).

Esses medicamentos devem ser administrados desde os primeiros dias de vida. A administração destes medicamentos tem a finalidade de tratar ou prevenir a Nhocane, como é chamado na língua Xi-changana. O nome Nhocane, vem da palavra, Nhoca, que significa cobra. Uma Nyanga no distrito de Mabalane em Gaza, disse que esse nome, era em referência a uma das manifestações da doença, as contrações da musculatura do abdome, semelhante a cólicas. Nesta região se acredita, que todas as crianças nascem com essa doença. Essa Nyanga, acrescentava que a Nhocane: “é uma doença de nascimento, que as crianças contraem durante o nascimento, ou a partir da gravidez” Por isso que é necessário que todas as crianças recebam o medicamento preventivo, mesmo que não apresentem sintomas.

A recomendação da medicina institucional para o aleitamento exclusivo, durante os primeiros seis meses, principalmente as mães portadoras de HIV+. Deixava essas mães numa situação de grande dilema, entre salvar os filhos do HIV ou/e livra-los da doença de lua. Devido aos significados que se atribuem aos medicamentos preventivos contra a

doença de lua, as mães não podem deixar de administrar esses medicamentos preventivos aos seus bebés. Mesmo porque esses medicamentos devem ser administrado por pessoas puras, senhoras que já estão na menopausa ou jovens que ainda não iniciaram a atividade sexual e que não tiveram a sua primeira menstruação, no caso das meninas. Em situações em que a nora resida com a sogra, é ela a responsável por procurar, prepara e dar os medicamentos as crianças. E quase sempre as mães dos bebés não tem espaço de negociação acerca de quando deve iniciar do tratamento. É, o estado de saúde do bebé que impõe a procura, administração e recomendação do medicamento de lua. As mais velhas são olhos clínicos. As Tinyanga do distrito de Mabalane, consideram que as proibições impostas às mães, pela medicina institucional, durante o pré-natal, originam o crescimento do índice da epilepsia. A epilepsia, no contexto local é a manifestação da Nhocane, em adolescentes, jovens e adultos. A Nhocane em adultos eclode, se não houve administração correta do medicamento de lua, durante a infância.

TUMBULUKO: COMO ONTOLOGIA TSONGA

Ontologia é um conceito filosófico que estuda o ser enquanto ser, sua generalidade, suas propriedades transcendentais e especificamente a compreensão acerca da organização da realidade (Gonzales, 2001, p.150). O estudo acerca do ser no campo filosófico remonta a Parménides, mas foi em Aristóteles que mereceu certa atenção. No seu estudo metafisico, aponta que as essências devem ser encontradas em todas as coisas, devido a multiplicidade de seres e fluidez constante (Andrade, 2008, p.78).

O termo Tumbuluko, é frequentemente usado no sul de Moçambique, em referência as formas de orientação da vida Tsonga. Uma mulher, presidente da Ametramo em Maputo, referia que, o Tumbuluko, (o conhecimento que orienta a vida Tsonga, desde as normas de orientação social, sansões para os transgressores, até a observância de práticas de cura para o (re) encontro com o “ethos” Tsonga) é criação de um ser supremo, o mesmo que criou outros conhecimentos. E esse conhecimento estava em concordância com a “essência” do ser negra(o) moçambicana(o), munhu wa tima, pessoa negra. Para aquela Nyanga não fazia sentido a imposição ao Tsonga, ao seguimento exclusivo da ontologia ocidentalizada.

Aquela Nyanga, nas suas denúncias ao epistemicídio imposto ao Tsonga, apontava dois elementos centrais, impactantes na luta contra o racismo do Estado, representado pela medicina institucional. Os esforços para “purificação” envidadas pela medicina institucional as práticas de cura Tsonga. Quando no âmbito da inclusão do conhecimento Tsonga no sistema nacional da saúde, impõe a sua verificação a luz dos paradigmas ocidentais. O estágio atual do processo da inclusão do conhecimento Tsonga ao sistema de saúde, sugere a referência recíproca de pacientes. Mas, parece que a referência para a instituição médica, é a única obrigatória e controlada. Uma responsável distrital da saúde na província

de Gaza, na sede da Ametramo no âmbito das reuniões semanais, enquanto fiscalizava as notas de referência, se riu quando pontuava que as referências dos pacientes, deveria ser recíprocas.

O seu riso se consubstanciava nos relatos de dois Tinyanga em reuniões anteriores. Suas falas apontavam que alguns profissionais da saúde recusava o atendimento aos pacientes provenientes das redes locais de cuidado, se mostrassem o papel de referência passado pelas redes locais de cuidado. Observaram também que, alguns profissionais da saúde não sabiam da existência do receituário para referência, que os Tinyanga recebem do Ministério da Saúde. O primeiro Nyanga, relatou uma situação de rejeição de sua paciente, por ter mostrado o papel de referência. O outro Nyanga, observou que foi necessária a sua presença para que a paciente que havia referido a unidade sanitária, fosse atendida. Por fim, aquela mulher Nyanga apontava os efeitos dessa purificação na saúde dos mais novos. Apontando que, atualmente os mais jovens adoeciam com mais frequência. A sua fala pontuava que, os jovens em relação aos outros segmentos etários são, os que mais, ignoram o seguimento a práticas de cuidado Tsonga. E o seguimento exclusivo de cuidado na medicina institucional, não supria a necessidade de observância de práticas de cuidado Tsonga. A observância das práticas de cura Tsonga, possibilita o encontro com o Ethos moçambicano (HONWANA, 2002; PASSADOR, 2011).

O termo purificação acima, refere as críticas de Latour à pretensão de homogeneização do conhecimento, que a epistemologia de orientação eurocêntrica impõe aos não ocidentais (LATOUR, 1994). Uma forma de produção de saber orientado numa lógica cartesiana, em que a ciência é feita, por um sujeito "pensante" num exercício solitário, onde o corpo não participa das interpelações do sujeito. O esforço de separar o corpo e alma, a sociedade e natureza, os humanos e não humanos (LATOUR, 2016).

TUMBULUKO COMO UMA SOCIOLOGIA DAS ASSOCIAÇÕES[2]

Descola apresenta que, o modo de produção da vida ocidental não é único, (onde apenas levam a sério as relações que se estabelecem entre humanos), muito menos o certo (DESCOLA, 2007). Os outros povos, em referência aos Achuar, o que ocorre ao redor é central à produção da vida. Os modos de produção da vida entre os Achuar não separa a natureza da cultura, o corpo do sujeito cognoscente e espiritual (DESCOLA, 2006).

Á semelhança dos Achuar, os Tsonga não olham a realidade em fragmentos. Entre os Tsonga, a doença eclode quando se rompe a harmonia com o meio, (os objetos, pessoas próximas) e os defuntos, (os Tinguluve[3]). Para a melhor abordagem da doença e para o restabelecimento da harmonia é necessário, investigar as causas (MANDLATE, 2017). A

2 Sociologia das Associações é conceito trabalhado por Latour, referente ao fazer sociológico, que leva a sério todos os aspetos da interação dos sujeitos, suas relações com humanos e com os não humanos (LATOUR, 2012).

3 Tinguluve, são as entidades espirituais Tsonga. Estas entidades tem a missão de proteger os seus descendentes. Geralmente, a ação dos Tinguluves é intermediada pelos charas. Por exemplo, nos rituais os pacientes tem de informar os nomes dos seus charas para o início da consulta.

investigação das causas da doença é através da consulta às redes locais de cuidado.

"O médico tradicional joga com comportamento dos pacientes e dos presentes estabelecendo-lhes ligação e confiança psíquica que terminam por informar sobre as causas profundas dos males que afligem o paciente" (MENESSES, 2000, p. 21).

Entidades das redes locais de cuidado (inter) mediam o encontro com os defuntos. Durante as consultas são diagnosticadas as causas do adoecimento. O diagnósticos se dá a partir do esforço dos Tinyanga ou Zionistas no processo de adivinhação.

O processo de adivinhação consiste em jogo de *Tinlholo*, como são designados no sul de Moçambique os objetos usados pelos *Tinyanga*, para o fim de decifrar os enigmas causadores dos males, tais objetos podem ser conchas ou ossos de alguns animais, este momento pode ser equiparado ao jogo de búzios, no caso de Brasil nas religiões de matriz africana. O jogo de Tinlholo, Kulhalhuva, explicar, mostrar, descubrir as razões de, é um momento em que o *Nyanga* comunica-se com as divindades. Nesse exercício o Nyanga incorporado de suas entidades dialoga com as entidades do paciente e junto negociam os caminhos a seguir para a restauração do bem-estar. Pois em circunstâncias não raras, as entidades do parentesco do paciente, quando não se sentem honrados pelos seus descendentes, podem fazer parte das forças causadoras do mal-estar (HONWANA, 2002; MENESES, 2000; PASSADOR, 2011).

A partir do exercício de cura, os curadores estabelecem um elo entre os seus pacientes e as entidades que regem as suas vidas, por meio destes as entidades do parentesco do paciente revelam as suas vontades. As vontades das entidades espirituais dos pacientes tem sido várias vezes o centro para o estabelecimento do bem-estar. O estabelecimento de tais vontades inicia com um processo ou séries de rituais espirituais, que podem ser para tornar a vincular as entidades do parentesco com os pacientes e tornar mais ativo o processo de proteção da linhagem contra os espíritos vingativos.

Neste processo de cura, dependendo da natureza do caso, podem ser recomendadas posteriores tratamentos fitoterápicos ou seções de purificação dos ambientes do paciente e de toda a rede dos que descendem dessas entidades. Nestas medicinas os processos de tratamento, em algumas circunstâncias não só devem ser realizados aos que se encontram enfermos. Na cosmologia tsonga a doença em si pode não estar vinculada ao campo físico e ser a forma que as entidades do parentesco usam para se comunicarem com os seus.

Nesse exercício de cura, os Tinyanga gozam de um estatuto privilegiado, que lhes possibilita transitar em vários campos. Os curadores no processo de cura se encontram num processo de contínuas metamorfoses. As metamorfoses pelas quais os curadores passam iniciam com a incorporação das entidades espirituais que lhes confere o poder de cura e às vezes as entidades do parentesco do paciente em cura e ainda as entidades ou forças externas as entidades do paciente, em interferência no bem-estar do paciente. Nesse processo, quase sempre existe a necessidade de verificação da tradução, de modo a estabelecer o diálogo entre o paciente e as entidades provocadoras da enfermidade.

Os curadores tratam a doença ou es/reestabelecem o bem-estar em todos os âmbitos, percebendo que a doença eclode derivada por vários elementos, tais como o meio em que os indivíduos vivem, podendo ser, os vizinhos, as forças emitidas pelos objetos, as forças interiores e, sobretudo as forças emitidas pelas entidades não viventes.

Apesar da dor física não se constituir como guia de exercício de cura das redes de cuidado em Moçambique, lhes interessa o tratamento da dor física. A preocupação dos curadores em torno do estabelecimento do bem-estar físico faz com que recomendem ou referenciem os pacientes para a busca de tratamentos também na instituição médica.

A referência ou recomendação para a ida para aos hospitais pode estar também, aliada a argumentos da necessidade da intermedicalizacão, apontando que: “nestes últimos tempos, devido às mudanças que estão ocorrendo no mundo, as mudanças climáticas, a eclosão de doença de difícil tratamento” (fala de um bispo da igreja Zionista). A zona em que estão situados os curadores lhes permite perceber que não podem conseguir dar conta do tratamento das enfermidades sozinhos, como acontecia antigamente.

Aqui parece que podemos apontar pelo menos dois elementos como favoráveis à incorporação de práticas da instituição médica, a possibilidade de incorporação de várias divindades, as metamorfoses contidas no cosmograma[4] nativa facilitam a coabitação com outras formas de cura. Na lógica desta episteme se compreende que a noção de saúde e bem-estar se trata de uma questão holística que necessita de uma intervensão de conjunto.

Em relação aos pacientes HIV+, o itinerário em busca por cuidado na medicina institucional ou nas redes locais de cuidado ou nas duas redes é influenciado por pelo menos quatro razões; primeiro a partir das perceções, conhecimento e auto conhecimento das (os) pacientes, segundo, a partir dos conselhos das (os) mais velhas (os), terceiro, através dos conselhos dos Tinyanga e por fim, a partir dos conselhos dos profissionais da saúde.

Uma vez um paciente em tratamento antirretroviral-Tarv, disse que a transferência de objetos do domicilio do seu irmão, no período de luto para o seu domicilio. Os objetos provavelmente teriam sido transferidos pelas crianças, enquanto os objetos jaziam em sua casa, com sua esposa trocaram os fluídos corporais.

Entre os Tsonga, enquanto durar o luto, as trocas de fluidos corporais não podem ocorrer, até que se realize a purificação. Os objetos do local onde ocorre o falecimento, não podem ser transferidos para os outros domicílios antes da realização do ritual da purificação. Se os membros da família em luto sabem que não conseguirão ficar muito tempo sem trocarem fluidos sexuais, não podem deixar seus objetos e nem tirar os objetos do domicilio em luto. Essas pessoas também não devem beber e nem comer os alimentos desse domicilio. Passaram alguns meses, começou a sentir pontadas fortes na cavidade torácica. Na unidade sanitária foi diagnosticado a tuberculose e em simultaneo o HIV e

4 Cosmograma é um conceito que Latour pega por emprestado a John Tresch, numa tentativa de ressignificação do conceito cosmo ou cosmologia, de modo a abarcar no mínimo o processo que impõe o seguimento das atividades dos seus atantes, humanos e não-humanos, (LATOUR, 2016, p. 116).

iniciou o tratamento, mas não estava dando certo.

A falencia terapeútica chamou a atenção dos familiares, que o aconselharam a seguir também o tratamento nas redes locais de cuidado. O outro caso semelhante, o paciente relatou que, o diagnóstico da tuberculose, fez com que refletisse em torno de um acontecimento de falecimento de sua filha, enquanto estava a trabalho na África do sul, ele a esposa sugeriram que provavelmente durante esse período os objetos do domicílio teriam transitado para o domicílio do seu irmão, enquanto os objetos permaneciam lá, os membros de lá teriam trocado de fluídos corporais. E o retorno dos objetos provocou impureza, por isso decidiram em buscar por atendimento nas redes locais de cuidado.

A BUSCA POR CIENTIFICIDADE NAS PRÁTICAS LOCAIS DE CURA

As ontologias múltiplas[5] descritas pelos pacientes e consubstanciadas no conhecimento Tsonga, que jaz nas redes locais de cuidado não são compreendidas medicina institucional, que se esforça na busca de sua validação ou refutação a luz dos modelos da ciência ocidental. Neste âmbito parece se ignorar, o argumento segundo o qual, cada conhecimento desenvolve sua técnica sua sofisticação dentro das suas estruturas contextuais (Green, 2012).

Quando as perceções dos pacientes não se enquadrarem “a normalidade” são combatidas. No distrito de Xai-Xai, uma paciente HIV+, recuperada da tuberculose, foi reencaminhada ao atendimento psicológico, por ter perguntado a enfermeira se poderia voltar a participar de funerais, uma vez que no contexto local, pacientes com histórico de tuberculose, se vissem defuntos a doença reincidiria.

Para aquela enfermeira a pergunta daquela paciente denotava que a paciente não havia compreendido com clareza o aconselhamento dado pré-adesão ao Tarv, era necessário que retornasse ao aconselhamento até que compreendesse bem a mensagem, veiculada lá. No aconselhamento para além da consciencialização acerca de práticas saudáveis, dentro do que é localmente chamado, vida positiva, hábitos e condutas para pacientes HIV+, desde os hábitos alimentares e práticas cotidianas, se reforça a ideia de desvinculação com Ethos Tsonga, os pacientes são aconselhados a nunca tomarem ervas, simultaneamente com o Tarv. Na perspetiva da enfermeira “ver ou não um morto não influenciava em nada na doença, a tuberculose se transmite a partir das vias areias. Faria muito sentido, se perguntasse acerca das probabilidades de se reinfectar ou infetar os outros. O que se resolve com um certo distanciamento”.

As Práticas locais de cura, no que ocorre, no caso acima, parece superar a subalternização, o epistemicidio. Os acontecimentos acima descritos parecem apontar

---

5 Ontologias multiplas, conceito trabalhado pela Annemarie Mol, que sustenta que num determinado fenomeno podem confluir várias questões simultaneamente. (MOL, 2002). Para o caso Tsonga, por exemplo a eclosão da doença, pode suscitar o seguinto de vários eventos, consequentemente o seu tratamento o seguimento de cuidados na medicina institucional e das redes locais de cuidado.

para a outra face da produção do outro, a banalização. E ganham outra dimensão quando o que rótula, é um de "nós", próximo do nativo, se não nativo. O nativo a serviço dos ditames ocidentais. As ações de muitos profissionais da saúde se circunscrevem nas bases de definição de políticas públicas do Estado moçambicano, de orientação ocidental.

O monólogo quanto a validação científica vai desde a relação entre médico-paciente até a interação e exame de práticas e de materiais das redes locais de cuidado. Este monólogo se produz no ambiente de difícil coabitação. No âmbito de certificação dos saberes, os Tinyanga não se sentem confortáveis em partilhar. Essa recusa pode ser lida, como motivada pela maneira que a instituição médica conduz esse diálogo. No caso da recolha de materiais, a instituição médica apresenta como sendo obrigação dos Tinyanga partilhar os conhecimentos. Nessa justificativa, apresentam como objetivo central o exame dos materiais usadas pelas redes locais de cuidado para posteriormente recomendarem o melhor uso. Um presidente da Ametramo no distrito da Macia em Gaza, em resposta a essa justificativa dizia:

"As plantas que vocês dizem que, precisam para analisarem nos vossos laboratórios, para nos recomendarem o melhor uso, estamos usando a séculos. São os nossos instrumentos de trabalho".

Acrescenta, observabdo que,

"A nossa interação tem em vista a cooperação entre os dois conhecimentos. Essa interação não tem em vista a ida ao laboratório de cada um. Nós nunca fomos para o laboratório de vocês para ver os vossos medicamentos. Nem nós podemos ir convosco ao mato vos mostrar as nossas plantas, isso não vai acontecer, pois essa, não é a colaboração pretendida".

O Outro objetivo apresentado pelo Instituto da Medicina Tradicional para a recolha dos materiais usados pelas redes locais de cuidado é descobrir os princípios ativos existentes nos materiais usados para o tratamento de uma certa doença. Quanto aos exame dos principios ativos das plantas, uma Nyanga, dizia que, seria de certa forma impossivel esse exame, porque alguns materiais para que os principios ativos sejam extraidos na totalidade é necessária a observância de certos rituais, para além de que a eficacia do tratamento não dependia apenas dos materiais usados no tratamento. Mas o processo do tratamento impõe a observancia de rituais, essa capacidade que o Nyanga tem de transitar entre mundo, a presença simultanea em vários espaços. Outras Nyanga acrescentava, que:

"cada Nyanga tem sua especialidade, alguns são especialistas em tratar as doenças de crianças, a Nhocane, outros conseguem tratar a Nhocane. Outros até conseguem tratar a Nhocane, em adultos, o que é muito raro. Alguns são especialistas no tratamento de doenças sexualmente transmissiveis. Nós conhecemos a especialidade de cada um, e referimos os pacientes para os especialistas quando nos chegam, paciente com doenças, que não conseguimos tratar".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Importa salientar que o encontro entre estas duas ontologias tem suas limitações. Por exemplo, quando os Tinyanga, ressaltam que para além dos princípios ativos contidos na planta, há outros elementos em jogo no processo de cuidado. Para eles, as plantas não são somente contidas de princípios ativos. É a agência das plantas e os agenciamentos dos seus espíritos que participam do processo de cura. E a medicina institucional não dispõe de matéria para conhecer as técnicas das redes locais de cuidado.

Apesar das imposições ao conhecimento ocidental, essas imposições para o Tsonga não se configuram na fabricação do terceiro, ou seja, como apresenta Anjos, tais imposições não se conformam em hibridismo. A disposição Tsonga em estar com os outros se configura em mecanismo potente que dribla o desejo de torna-los próximos da ontologia ocidental. Por exemplo, quanto a não observância reciproca do referenciamento de pacientes, a partir do autoconhecimento dos pacientes e dos seus próximos, se dá o aconselhamento e recomendação para seguimento as redes locais de cuidado.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Betina Barbedo et al. Ontologia e epistemologia do cuidado de enfermagem. **Arquivos de Ciências da Saúde da UNIPAR**, v. 12, n. 1, 2008.

ANJOS, José Carlos dos. A Filosofia Política da Religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano. Debates do NER, 13:77-96. Porto Alegre, 2008. _________________. Comentários à Mesa Redonda "Mestiçagens e (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas". In: Pazzarelli, Francisco; Sauma, Julia; Hirose, Maria. Revista de Antropologia da UFSCAR, v. 9, n. 2, Dossiê (Contra) Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas, p. 213-217. jul-dez, 2017.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

CLASTRES, Pierre. A Sociedade Contra o Estado. São Paulo: UBU. 2017.

DESCOLA, Philippe. As Lanças do crepúsculo: Relações jivaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac & Naify. 2006.

_________________. Outras Naturezas e Outras culturas, editora 34, São Paulo. 2007.

Diploma Ministerial 52-2010 de 23 de Marco - Cria o I.M.T. Instituto de Medicina Tradicional.

GONZÁLEZ, José António Moreiro. Evolução ontológica das linguagens documentárias. Relato de uma experiência de curso organizado conjuntamente para o DT/SIBI-USP e o PPGCI/ECA. **InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação**, v. 2, n. 1, p. 143-164, 2011.

GOLDMAN, Marcio. Contradiscursos afro-indígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. Estudos etnográficos. In: PAZZARELLI, Francisco; SAUMA, Julia; HIROSE, Maria. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, Dossiê (Contra) Mestiçagens ameríndias e afro-americanas. São Paulo, v. 9, n. 2, p. 11-28. jul-dez, 2017.

GREEN, LJF. Beyond South Africa's 'indigenous knowledge – science' wars. S Afr J Sci. 2012;108(7/8), Disponível em: <#631, 10 pages. http:// dx.doi.org/10.4102/sajs. v108i7/8.631>. Acesso em: 25 abr. 2018.

HONWANA, Alcinda Manuel. Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique. Nova York: Ela por Ela, 2002.

LATOUR, Bruno. Cogitamus: Seis cartas sobre as humanidades cientificas. Rio de Janeiro: Editora 34. 2016.

______________. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994

______________. Reagregando o Socia: Uma introduçao à teoria do Ator-Rede. Salvador: EDUFBA. 2012.

LUZ, Madel. As novas formas de saúde: práticas, representações e valores culturais na sociedade contemporânea. *Revista Brasileira Saúde Família*, v. 9, p. 8-19, 2008.

MANDLATE, Nosta da Graça. *Se não nos cozinharem não melhoramos*: disputas entre a medicina convencional e a tradicional em torno do HIV/SIDA na etnia Tsonga em Moçambique. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

MENESES, Maria Paula G. Medicina tradicional, biodiversidade e conhecimentos rivais em moçambique. Oficina Ces. 2000, 150.

MOL, Annemarie. The Body multiple: ontologia in medical practice. Durham: Duke University Press, 2002.

OMS – Organização Mundial da Saúde. Estratégias de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005. Genebra: Organização Mundial da Saúde, 2002.

PASSADOR, Luiz Henrique, Guerrear, Casar, Pacificar, Curar: O universo da Tradição e a Experiência com o HIV/AIDS no Distrito de Homoine, Sul de Moçambique. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

SANTANA, Jacimara Sousa. *A experiência dos Tinyanga, médicos-sacerdotes ao sul de Moçambique*: culturas, identidades e relações de poder (C.1937-1988). 2014. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas.

CAPÍTULO 6

ETNOGRAFIA: A PESQUISA DE CAMPO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS- SALGUEIRO/PE

Data de aceite: 04/01/2021

Maria Jorge dos Santos Leite
Universidade Federal do Ceará (UFC)
Universidade de Pernambuco (UPE)
ORCID: 0000-0001-5655-1184

RESUMO: A pesquisa de campo é um trabalho realizado diretamente com a população pesquisada, impondo ao pesquisador a necessidade de adentrar os espaços onde os fenômenos ocorrem, em busca de informações a serem documentadas. Neste trabalho, descrevo a trajetória de uma pesquisa de campo, de caráter etnográfico, que desenvolvi na comunidade quilombola de Conceição das Crioulas, interior de Pernambuco. O objetivo é disponibilizar aos pesquisadores iniciantes, na perspectiva etnográfica, um relato das minhas atividades práticas, demonstrando que, além de utilizar-se de diferentes procedimentos metodológicos, essa atividade exige criatividade, disciplina, organização e modéstia. Trata-se de um artigo qualitativo e descritivo, abordando os principais momentos vividos no campo e a metodologia utilizada na coleta de informações.

PALAVRAS-CHAVE: Pesquisa de campo, etnografia, comunidade quilombola.

ETHNOGRAPHY: THE FIELD RESEARCH IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS IN SALGUEIRO/PE

ABSTRACT: The field research is a work realized in direct contact with the researched population, imposing the need, to the researcher to penetrate the space wherr the phenomena happen, in search of information to be documented. In this article is described the trajectory of a field research, of ethnographic nature, that was developed in the quilombola community of Conceição das Crioulas, in the inlands of Pernambuco. The emphasis of the following article will be my PhD research (2008-2012). The goal is to make available to initiating researchers a ethnographic perspective, an account of my practical activities, demonstrating that, besides using different methodological procedures, this activity demands creativity, discipline, organization and modesty. What follows is a qualitative and descriptive article, approaching the main moments lived in the field and the utilized methodology in data collection.

KEYWORDS: Field research, ethnography, quilombola community

INTRODUÇÃO

Há quase vinte anos venho desenvolvendo pesquisas de campo, de caráter etnográfico, na comunidade quilombola de Conceição das Crioulas, no interior de Pernambuco. Essa atividade constitui-se num processo quase contínuo -marcado apenas por

breves interrupções- cuja trajetória pode ser dividida nas seguintes etapas: 2000- 2001, momento da coleta de dados empíricos para a dissertação de mestrado em Sociologia na Universidade Federal do Ceará(2001); 2002-2007, participação em eventos, realização de aulas de campos e visitas técnicas com alunos de graduação na comunidade, sem pesquisa formalizada; 2008-2012, retomada da coleta dados para elaboração da tese de doutoramento em Educação, na mesma universidade (2012); 2013- 2015, um breve afastamento com apenas uma visita à comunidade nesse período; de 2016 a 2019, reaproximação da comunidade e seus sujeitos, agora como professora pesquisadora da Universidade de Pernambuco, interessada na produção de novos conhecimentos e orientação de alunos na iniciação científica. No entanto, este trabalho abrangeu apenas o período da pesquisa de 2008 a 2012.

Nesse percurso metodológico, em busca de informações consistentes que respondessem as minhas questões de pesquisa, tendo como objetivo analisar como ocorre a constituição do sujeito coletivo movimento social quilombola na luta por direitos na comunidade de Conceição das Crioulas, optei por utilizar o método etnográfico, por esse possibilitar-me a investigação *in loco* do cotidiano vivido pelos sujeitos, evitando, assim, o risco de que a distância não pudesse ter uma percepção mais aproximada das vivências, interações, história e culturas existentes na comunidade. A etnografia dos territórios e populações tradicionais, como as quilombolas, faz parte de um movimento de conscientização das diversidades socioespaciais e culturais do mundo. Etnografar essas populações é ir além da escrita densa de seus costumes; é fazer ecoar suas vozes e tornar pública suas formas de existência.

A comunidade quilombola de Conceição das Crioulas constitui-se no 2º distrito de Salgueiro, município localizado no semiárido pernambucano, distante 550 quilômetros da capital, Recife. Seu território é habitado por aproximadamente 750 famílias distribuídas por duas vilas: Conceição e União das Crioulas, e mais 16 núcleos populacionais, denominados como sítios.

De acordo com o mito fundador transmitido de geração em geração, essa comunidade foi fundada há mais de 200 anos, quando teriam chegado à localidade seis mulheres negras, as quais ficaram conhecidas como as “seis crioulas”. A história oral não faz menção à condição dessas mulheres, se eram escravas fugitivas de algum domínio senhorial, ou se negras libertas; mas, é enfática ao afirmar que essas mulheres arrendaram uma área de terra equivalente a três léguas em quadra, desenvolveram ali um plantio de algodão cujas fibras eram transformadas em fios e vendidos na cidade de Flores, Sertão do Pajeú em Pernambucano.

Com a renda proveniente dessa atividade, as seis crioulas teriam comprado as terras das quais eram arrendatárias, ainda em 1802. Conforme as crenças locais, além de seus esforços braçais, a compra dessas terras tornara-se possível devido a uma promessa que fizeram à Nossa Senhora da Conceição, com o seguinte propósito: caso conseguissem

comprar as terras nas quais trabalhavam, ergueriam uma igreja em homenagem à santa católica. A “graça” fora alcançada e a igreja edificada, dando origem à comunidade que recebera o nome Conceição das Crioulas em homenagem à santa e às próprias negras, as seis crioulas.

Considerando-se descendentes dessas seis crioulas, escravas fugitivas, ou negras libertas, os habitantes de Conceição das Crioulas empreenderam, a partir de 1987, um processo de mobilização interno em busca de evidências históricas(documentais ou relatos orais) e traços culturais que lhes conferissem uma identidade quilombola. Iniciava-se, a partir daquele momento, uma série de ações que levariam à organização de um movimento social quilombola nessa comunidade(LEITE 2012).

Com a instituição o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias-ADCT, da Constituição Federal de 1988, o qual estabelece: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”, ganhou força em Conceição das Crioulas uma organização social e política em torno da luta pelo reconhecimento dessa comunidade como quilombola e o acesso à terra em conformidade com o referido artigo. Conceição foi reconhecida como quilombola em 1998, suas terras foram tituladas em 2000, embora grande parte da área considerada quilombola esteja ainda sob domínio de fazendeiros da região, com os quais os quilombolas vivem em constantes conflitos.

Objetivando compreender como essa organização social e política surgida na década de 1980 em Conceição das Crioulas transformou a comunidade num sujeito coletivo de direito(SADER, 1988), enfatizando o papel da escola enquanto campo político(BOURDIEU, 2000) nesse processo, realizei na localidade minha pesquisa de doutorado. A narrativa de momentos importantes do trabalho de campo e a descrição dos procedimentos metodológicos dessa pesquisa constituem a base desse trabalho.

A PESQUISA ETNOGRÁFICA: RELATO DE UM PERCURSO

O método etnográfico emerge inicialmente do ramo da Antropologia que utilizava-o em pesquisas cujos objetivos eram a compreensão das culturas desconhecidas. Leite (2016), ao se reportar à pesquisa etnográfica, informa-nos que ela “surge no cenário da antropologia nas primeiras décadas do século XX, quando teve fim a repartição de tarefas entre o observador, que desempenhava o papel subalterno de provedor de informações e o pesquisador erudito, que analisava e interpretava essa informação” (LEITE, 2016, p. 23).

Durante muito tempo as técnicas etnográficas eram utilizadas exclusivamente por antropólogos e sociólogos. A partir da década de 1970, os pesquisadores em educação começaram a utilizá-las dando origem a uma nova linha em pesquisas, a etnográfica. No entanto, “o uso da etnografia em educação deve envolver uma preocupação em pensar o ensino e a aprendizagem dentro de um contexto cultural amplo”(LUDKE e ANDRÉ, 2015,

p. 15), da mesma forma que as pesquisas sobre a escola devem ir além do espaço escolar, considerando o que é aprendido fora dele.

Na prática, a etnografia é um contínuo movimento de reelaboração do vivido, é transcrição de documentos, descrição densa de espaços, hábitos, costumes, vivências, e interpretação de significados. Com essa compreensão descrevo aqui importantes momentos do trabalho de campo realizado em Conceição das Crioulas, utilizando a perspectiva etnográfica. Esse percurso fez-se por meio de diferentes recursos metodológicos, um deles foi a observação participante, primeira técnica utilizada na pesquisa de doutorado.

OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE

A observação participante é essencial num trabalho de campo de caráter etnográfico por auxiliar o pesquisador na compreensão da realidade estudada. Nessa técnica o pesquisador torna-se parte da realidade pesquisada, interagindo por longas horas com os sujeitos, buscando partilhar seu cotidiano e compreender o significado de suas ações. Nessa perspectiva, descrevo um dos momentos em que me utilizei dessa técnica.

Cheguei na vila de Conceição das Crioulas às nove horas da manhã, daquele dia quatorze de agosto de 2009. Era dia de festa em homenagem a Nossa Senhora Assunção, a vila estava com uma aparência diferente do seu cotidiano. Logo na entrada, bonecos-sanfoneiros gigantes, construídos de isopor, davam as boas-vindas aos visitantes; barracas de comidas típicas e de jogos contornavam a praça, enquanto homens trabalhavam na montagem de um palco onde se apresentariam bandas musicais logo mais à noite. Mais adiante, um ônibus de turismo estava parado em frente à Casa Comunitária Francisca Ferreira, onde havia uma grande movimentação fora e no seu interior.

Ao conversar com duas artesãs que expunham seus artesanatos na pequena loja numa das salas da casa, fiquei sabendo que aquelas pessoas que circulavam no interior e ao redor da casa pertenciam aos grupos culturais musicais vindos de Olinda e Recife, especialmente para fazer apresentações naquele momento festivo. Havia ainda muitas pessoas negras, moças com penteados afro e rapazes usando rastafári. Eram visitantes de outras comunidades quilombolas da região que estavam ali para participar de um encontro com os quilombolas locais, no qual discutiriam políticas estratégicas para as comunidades quilombolas. Além destes, havia ainda um grupo de portugueses, pertencentes a uma Organização Não-Governamental(ONG) chamada “Identidades” que estava ali visitando a comunidade.

Percebi, então, que havia outros eventos paralelos às festividades religiosas. Todas essas informações me fizeram perceber que aquele seria um momento riquíssimo para iniciar uma pesquisa qualitativa, de caráter etnográfico, conforme minha intenção. Era um momento em que um universo de significados poderiam ser captados através das falas, expressões, gestos, atitudes e explicitação de crenças e valores. Assim, poderia conhecer,

também melhor, o espaço em que vivem e viver o tempo vivido pelos pesquisados.

Entretanto, eu precisava encontrar as pessoas com as quais havia feito contato e acertado a minha visita à comunidade: Aparecida Mendes, Antônio Mendes e Márcia Jucilene. Os dois primeiros são integrantes da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (AQCC), principal entidade política do movimento e a última era a então diretora da Escola José Nel de Carvalho, localizada na comunidade.

Ao encontrar as tão esperadas lideranças: Aparecida, Antônio e Márcia, disseram-me que não tinham muito tempo para conversar comigo, pois estavam ocupados com os eventos. Por essa razão, desisti de entrevistá-los formalmente e, nesse momento, tivemos apenas uma conversa informal que, apesar do exíguo tempo, trouxeram-me informações valiosíssimas. Estavam com pressa, era quase meio dia e o encontro que havia sido marcado para dez horas deveria começar imediatamente. Na oportunidade me convidaram para participar dele e, em seguida, almoçar junto com todos os participantes na Casa Comunitária.

O encontro realizou-se numa espécie de auditório bastante amplo onde costumeiramente os quilombolas se reúnem. Mas essa não é a única finalidade do espaço. Naquela ocasião, funcionava ali o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI). As inscrições nos cartazes das paredes indicavam o tipo de trabalho que se desenvolvia naquele espaço: frases expressando boas maneiras, contra a discriminação racial, além de homenagens aos pais pela recente passagem do dia dos pais.

O local estava bastante acolhedor, muitas cadeiras organizadas em forma de circulo indicavam que o encontro teria uma grande participação. Mas não foi isso que aconteceu. A presença de poucas pessoas levou-nos a reorganizar o círculo, de forma que ficássemos mais próximos uns dos outros. Não podia faltar a presença das três lideranças citadas: Aparecida, Antônio e Márcia. A primeira coordenou o encontro e teve maior participação nas falas. Para minha surpresa não havia ali uma grande presença dos quilombolas. Além das lideranças, encontravam-se apenas alguns rapazes, poucas moças e ausência total de pessoas de mais idade. Talvez pelo fato de o encontro está acontecendo justamente naquele momento festivo. Por outro lado, os visitantes eram presença absoluta. Encontravam-se ali as comunidades quilombolas visitantes, os grupos culturais vindos de Olinda e Recife, os portugueses e eu. Após a abertura do encontro, coordenado por Aparecida, veio a dinâmica inicial: todos abraçados em círculo falamos algumas palavras positivas: solidariedade, construção, sabedoria, força, aprendizagem, luta, coragem, paz, amor, ... Em seguida foi solicitado pela coordenadora que beijássemos o vizinho da direita e depois o da esquerda. Os comentários sobre a dinâmica fizeram menção ao comportamento dos homens na hora do beijo. Apesar de todos terem beijado seus vizinhos fizeram-no com um certo constrangimento, quando esses também eram homens, mostrando assim, que mesmo num grupo de pessoas que possuem certa politização o machismo e o preconceito ainda não estão superados.

Ainda com todos de pé, Aparecida pediu que dessem um passo aqueles que sentiam-se negros, em seguida quem já sofreu discriminação, quem já discriminou; quem já teve o acesso negado em relação à moradia, à terra, à escola e assim por diante. Quase todos os participantes confirmaram com passos já terem vivido uma ou outra situação. Após breve comentário feito pela coordenadora, esta pediu que todos sentássemos para dar início ao evento. Antes de começar o encontro propriamente dito lembrei que as pesquisas qualitativas, como a minha,

> São caracteristicamente multimetodológicas, isto é usam uma grande variedade de procedimentos e instrumentos de coleta de dados. Podemos dizer, entretanto, que observação (participante ou não), a entrevista em profundidade e a análise de documentos são os mais utilizados, embora complementados por outras técnicas (ALVES-MAZZOTTI e GEWANDSZNAJDERG, 2004, p.163).

Naquele momento, minha pretensão metodológica era pôr em prática a técnica da observação participante que poderia ser complementada por outras formas de coleta de dados. Assim, apresentei-me para o grupo e falei de minhas intenções de pesquisa. Em seguida, com a autorização previamente concedida pelas lideranças do movimento, liguei o aparelho de gravação e também comecei a anotar no meu diário de campo todos os gestos, comportamentos e ações que não eram captados pelo gravador, considerando que "a observação dos fatos, comportamentos e cenários é extremamente valorizada pelas pesquisas qualitativas" (ALVES-MAZZOTTI e GEWANDSZNAJDERG, 2004, p.164), de caráter etnográfico.

Iniciando oficialmente o encontro, as primeiras palavras de Aparecida foram para comunicar aos participantes que ali iriam tratar de questões como identidade, legislação, educação, discriminação e territorialidade dos quilombolas. Na verdade, todas essas questões foram contempladas dentro de uma rápida descrição do movimento feita por ela e pelos outros dois líderes. Naquele momento, eles passaram para mim e para os outros visitantes uma breve "radiografia" do movimentos social quilombola de Conceição das Crioulas. A participação de outros membros da comunidade foi muito reduzida. Além do jovem Adalmir que estava filmando o evento e, de vez em quando, parava para fazer alguma intervenção, apenas outros dois jovens cujos nomes não os anotei tiveram uma pequena participação nas discussões. Ao contrário, os integrantes das comunidades quilombolas convidadas frequentemente solicitavam a palavra para reforçar as mesmas questões tratadas pelos coordenadores do evento, enquanto os demais convidados, com menos frequência, intervinham para pedir esclarecimentos sobre algo que não tinham compreendido muito bem.

Limitei-me, no entanto, a ouvir, anotar e observar atitudes e comportamentos dignos de análise, considerando que a importância da técnica de observação participante "reside no fato de podermos captar uma variedade de situações ou fenômenos que não são

obtidos por meio de perguntas, uma vez que, observados diretamente na própria realidade, transmitem o que há de mais imponderável e evasivo na vida real" (CRUZ NETO, 1994, pp. 59-60). No curto espaço de tempo que durou o encontro - das 11:45 às 14:00 horas - informações bastante relevantes para minha pesquisa foram oferecidas.

Ao final do encontro, os grupos musicais "Afoxé alafin oyó" e "Bongar", de Olinda Pernambuco, mostraram um pouco de seus talentos artísticos fazendo uma breve apresentação para os participantes do evento, finalizando com o "samba de roda", uma dança de origem africana. Saímos dali – já por volta das 15:00 horas- todos juntos em direção à Casa Comunitária onde fora servido o almoço coletivo. Esse foi um momento bastante descontraído em que os grupos presentes procuravam conhecer melhor uns aos outros. Terminado o momento do almoço, conversei brevemente com Aparecida e Márcia, que me passaram mais algumas informações, e combinamos o meu posterior retorno àquela comunidade, desta vez para ficar alguns dias entre eles. Despedi-me, pois já era bastante tarde e tinha que voltar naquele mesmo dia, afinal, o objetivo, naquele momento, era mesmo participar do evento.

No percurso da pesquisa utilizei diferentes instrumentos metodológicos, além da observação participante utilizei-me dos recursos da história oral/história de vida e a entrevista. Por sua natureza interativa, a entrevista trata de temas complexos que dificilmente podem ser investigados com profundidade através de questionários. Assim, ela é a principal técnica de coleta de dados e pode ser parte integrante da observação participante. Pretendi, a princípio, realizar entrevistas estruturadas e não estruturadas, mas logo percebi que a primeira modalidade deixava os entrevistados um pouco inibidos e propensos a darem respostas evasivas, principalmente quando se tratava de pessoas de mais idade.

Mudando de estratégias, passei a utilizar as entrevistas semi-estruturadas e não estruturadas, sobretudo as últimas. Percebi, então, uma mudança de comportamento dos entrevistados, os quais passaram a se sentir mais valorizados em saber que podiam contribuir, de alguma forma, com a produção do conhecimento, já que nessa modalidade de entrevista "o pesquisador supõe que pouco ou nada conhece do assunto em pauta e sua função é ouvir e entender" (MOREIRA, 2002, p. 55).

As entrevistas em pesquisas qualitativas dispensam estruturamento e fraseamento e uma ordem rigidamente estabelecidos para as perguntas, assemelhando-se muito com uma conversa. No entanto, um roteiro que pontuava questões que necessitavam ser abordadas orientou as "conversas" realizadas. Assim, foi através dessas "conversas" que obtive das lideranças do movimento e das pessoas idosas de Conceição das Crioulas as informações necessária para minha pesquisa.

Com as lideranças da comunidade, a princípio, sempre iniciava as entrevistas introduzindo as questões relacionadas ao tema de pesquisa pedindo aos entrevistados que falassem um pouco sobre elas, eventualmente inserindo alguns tópicos de meu

interesse. Quando sentia-me contemplada com as respostas, passava a fazer perguntas mais específicas, deixando os entrevistados à vontade para responderem em seus próprios termos.

Com as pessoas mais idosas fiz uso da modalidade história oral, motivando-as a falarem sobre um evento ou período histórico como, por exemplo, a história das "seis crioulas", momentos em que os recursos da oralidade sempre apareceram, pois, geralmente, começavam suas narrativas dizendo: "contam os mais velhos que naquele tempo"(...).

Considero fundamental a potencialidade da história oral, cuja força de qualquer história metodologicamente competente vem da extensão e da inteligência com que muitos tipos de fontes são aproveitados para operar em harmonia (PRINS, 1992). Da mesma forma que Prins, parto do entendimento de que tudo que se narra oralmente é história. Quando uma pessoa relata suas lembranças contidas na memória, ela o faz a partir do presente. Nessa operação, ressemantiza as experiências vividas, revive emoções, conta histórias de vida guardadas na memória, preservadas do esquecimento.

A história oral tem como vantagem permitir dar voz àqueles que não se expressam no registro escrito. Ela é também " um recurso moderno usado para a elaboração de registros, documentos, arquivamentos e estudos referentes à experiência social de pessoas e de grupos. Ela é sempre uma história do tempo presente e também conhecida como história viva (MEIHY 2002, p.17). Trata-se de um recurso associado à observação participante, bastante utilizado nas pesquisas etnográficas.

A etnografia tem como característica enfocar o comportamento social no cenário, confiando em dados qualitativos, em que as observações são feitas no contexto da totalidade das interações humanas. Dessa forma, a observação participante é indispensável ao percurso etnográfico do pesquisador (MOREIRA E CALEFFE (2006).

Na técnica de "observação participante", o pesquisador torna-se parte da situação observada, interagindo por longos períodos com os sujeitos, buscando partilhar seu cotidiano para sentir o que significa estar naquela situação (ALVES-MAZZOTTI e GEWANDSZNAJDER, 2004, p. 166). Destarte, no meu percurso etnográfico na comunidade quilombola de Conceição das Crioulas, foi fundamental a observação dos seguintes espaços/momentos: a discussão política (cursos, encontros e reuniões de associações); a produção das condições materiais de sobrevivência: produção do artesanato, cultivo da terra e criação de animais; os rituais religiosos: "renovações", novenas, festas da padroeira, missas, cultos evangélicos; os eventos culturais: shows, danças do coco, trancelim e outras; a convivência familiar e social: aniversários, encontros na praça; enfim, o cotidiano da comunidade: o preparo dos alimentos, a lavação de roupa nos açudes e caldeirões, a lata d`água na cabeça.

Todos esses momentos me possibilitaram interpretar, da melhor forma possível, os significados atribuídos pelos sujeitos pesquisados às suas ações, seus valores e suas crenças. Percebi, por exemplo, que os eventos políticos de Conceição das

Crioulas são também momentos de aprendizado. É aqui que lideranças como Aparecida Mendes, Andrelino Mendes, Adalmir José e outros, que têm uma inserção política fora da comunidade, através de viagens, cursos e participação em congressos, socializam o aprendizado adquirido com os demais membros da comunidade, o que se traduz num efeito multiplicador.

Foi também a observação participante que me possibilitou compreender a importância que os quilombolas atribuem aos rituais católicos, por estes de uma certa forma estarem presentes na comunidade desde sua fundação, ao mesmo tempo em que se preocupam em recuperar os valores culturais e religiosos africanos para construir uma identidade afrobrasileira para o grupo.

Percebi, ainda, que a produção da vida econômica, a partir da agricultura, criação de animais e do artesanato, passou por um processo de ressignificação no decorrer de meu percurso etnográfico. A economia local que há algum tempo representava apenas meios de subsistência para a população, passou a fazer parte das alternativas engendradas pelo momento social encabeçado pela comunidade em resposta à hegemonia econômica imposta pelo capitalismo global. Assim, a economia ganhou um viés político ao se apresentar como um caminho, uma das principais vias alternativas para o alcance da inserção social e da diminuição das desigualdades econômicas reveladas pela globalização.

Reconheço que essa não é uma singularidade de Conceição das Crioulas. Existem "Alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global produzidos pelos movimentos sociais e pelas organizações não governamentais na sua luta contra a exclusão social e a discriminação em diferentes domínios sociais e em diferentes países" (SANTOS, 2010, p. 93). Mas, é importante ressaltar que tanto no caso em estudo como em outros, a ressignificação das atividades econômicas tem ganhado muita importância política.

Ademais, o que parece ser simplesmente vida cotidiana em Conceição das Crioulas, passou a ter significado político a partir do momento em que a população se percebeu vítima de ações políticas desastrosas dos governantes. Assim, quando as pessoas, principalmente as mulheres, estão carregando latas d`água na cabeça para o uso pessoal e doméstico, o fazem conscientes de que aquela situação, longe de ser uma questão natural, é uma consequência dessas ações que culmina com a negação de direitos de grupos populacionais que vivem à margem do poder.

A PESQUISA DOCUMENTAL

Além das técnicas já mencionadas, e complementar a estas, realizei uma pesquisa documental. O uso de documentos em pesquisa é uma técnica apreciada e valorizada nas ciências sociais e na pesquisa em educação graças à riqueza de informações que deles podemos extrair, além de resgatar e ampliar o entendimento de objetos cuja compreensão necessita de contextualização histórica e sociocultural.

Considero importante a pesquisa documental porque com ela podemos “conversar” com os mortos, ouvir suas vozes e reconstituir “mundos” passados. Pois, através dos documentos, “pode-se ter o privilégio de auscultar almas mortas e avaliar as sociedades por elas habitadas” (DARNTON, 1987,p.7). Dessa forma, documentos diversos foram utilizados na pesquisa: monografias, dissertações de mestrado, relatórios antropológicos, material de apoio ao movimento quilombola, leis, jornais, fotografias, atas de reuniões, lápides, vídeos.

Na categoria jornal utilizei, principalmente, os exemplares do “Crioulas: a voz da resistência: uma publicação trimestral da própria comunidade de Conceição das Crioulas, através da AQCC.

Considero importante a análise documental porque ela permite acrescentar a dimensão do tempo à compreensão do social e favorecer a observação do processo de maturação ou de evolução de indivíduos, grupos, conceitos, conhecimentos, comportamentos, mentalidades, práticas, entre outros (CELLARD, 2008). Essa técnica pode ser a única fonte de dados quando alguns sujeitos envolvidos na situação estudada não podem mais ser encontrados.

A pesquisa documental assemelha-se à pesquisa bibliográfica, porque tanto uma como a outra, têm o documento como objeto de investigação. E, diferenciam-se, pois, pela natureza das fontes utilizadas por ambas. Enquanto a pesquisa bibliográfica faz uso das diversas contribuições dos autores, a pesquisa documental recorre a diversos materiais que não receberam tratamento analítico. Nessa categoria estão os documentos conservados em arquivos das instituições públicas ou privadas, bibliotecas, museus, associações, sindicatos, Igrejas, escolas e sedes de partidos políticos, entre outros. Incluem-se na mesma categoria, outros documentos como cartas pessoais, agendas, ofícios, memorandos, regulamentos e outros.

Além dessas diferenças, o conceito de documento ultrapassa a ideia de textos escritos e/ou impressos. O documento como fonte de pesquisa pode ser escrito e não escrito, tais como filmes, vídeos, slides, fotografias ou pôsteres. Esses documentos são utilizados como fontes de informações, indicações e esclarecimentos que trazem seu conteúdo para elucidar determinadas questões e servir de prova para outras, de acordo com o interesse do pesquisador (FIGUEIREDO, 2007).

No percurso da pesquisa documental, foram importantes as minhas visitas a alguns espaços da comunidade, como Biblioteca Afro-indígena – atende a comunidade quilombola e a vizinha indígena-, e à sede da AQCC. Nesses dois locais encontrei quase todos os documentos acima relacionados, muitos deles presentes em ambos. Observei, portanto, que a biblioteca da comunidade de Conceição das Crioulas, fundada em 2006, ainda é muito carente de acervo bibliográfico. Além da documentação que analisei, e de uma quantidade razoável de livros didáticos, existem apenas alguns títulos com temas voltados para o movimento negro e, pouquíssima quantidade, títulos que tratam da questão indígena, publicados por autores diversos.

Na manhã de vinte e sete de janeiro de dois mil e dez, enquanto eu consultava a documentação de interesse de minha pesquisa, percebi que, apesar do nome dessa biblioteca ser "Afro-indígena", os títulos abordando o tema indígena são quase inexistentes. Em conversa com a funcionária em expediente na ocasião, esta lamentou não ter maiores informações, pois não era funcionária efetiva da instituição, estava ali apenas para "fazer favor a uma amiga que precisou viajar". No entanto, me explicou: "a biblioteca era pensada apenas para atender as escolas da comunidade, mas como a gente fica na divisa do território indígena e as nossas escolas também atendem às crianças índias, aí a biblioteca passou a atender os dois públicos: negros e índios".

Na sede da AQCC existe uma sala, geralmente utilizada para as reuniões das coordenações do movimento, com estantes que comportam um acervo bibliográfico semelhante ao da biblioteca, talvez com uma quantidade maior de títulos. No entanto, a grande riqueza documental encontra-se nos arquivos da entidade guardados em armários e fichários. São atas, regulamentos, regimentos, ofícios, fotografias, diários oficiais e recortes de diversos jornais que publicaram reportagens sobre a comunidade, ou com temas de interesse da mesma. São documentos aos quais tive acesso nas diversas vezes em que visitei o local.

As lápides(epitáfios) - que me foram úteis para a comprovação de algumas datas de nascimento ou morte de lideranças da comunidade, ou de fazendeiros- encontrei-as nos jazigos do cemitério da vila de Conceição das Crioulas e na sacristia da Igreja. Essa etapa da pesquisa foi particularmente interessante pois não entendi, a princípio, porque ali sepultavam-se pessoas separadamente. Em conversa com Aparecida Mendes dentro da igreja, em vinte e seis de janeiro de dois mil e dez, ela me explicou que por um longo tempo, a igreja teria servido de mausoléu para os "fazendeiros brancos" da região e familiares seus. " Eles foram sepultados aqui por que eram considerados pessoas especiais", afirmou a quilombola. Então, nessas condições seriam venerados nas festas religiosas católicas. Mas houve "uma época" em que os negros não mais permitiram que continuasse existindo esse privilégio para "os brancos e ricos"; então, todos passaram a ser sepultados no cemitério.

Os dados coletados *in loco* foram analisados em diálogo com a literatura acerca das temáticas da pesquisa, pois "o conhecimento da literatura pertinente ao problema que nos interessa como relato de pesquisa, teorias utilizadas para explicá-lo é indispensável para identificar ou definir com mais precisão os problemas que precisam ser investigados em uma dada área" (ALVES-MAZZOTTI GEWANDSZNAJDER, 2004, p. 150).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Surgida no cenário da antropologia nas primeiras décadas do século XX, a etnografia é uma técnica de pesquisa adequada a estudos cujos objetos relacionam-se à

territorialidade, como é o caso das comunidades tradicionais quilombolas que têm como elemento identificador a resistência. Uma resistência territorial que emerge de uma forma específica de ver o mundo, sendo o território um lugar de reprodução cultural, de uma cultura inscrita nos seus modos de vida e reproduzida por meio de suas ações, mesmo que não refletidas, no seu cotidiano. Somente na década de 1970, alguns pesquisadores em educação começaram a utilizar as técnicas etnográficas em seus estudos; no entanto, quando aplicada à educação essa perspectiva torna a pesquisa mais complexa, abrangendo todo o contexto cultural que envolve a temática investigada.

Não é fácil fazer etnografia. Um estudo etnográfico consiste num mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana de “Outros”, diferentes do “eu” , ou do “nós”. São esses “Outros” que precisamos apreender e compreendê-los, não com os nossos parâmetros, mas nos próprios termos dos sejuitos. O campo no qual mergulhamos em busca da compreensão dos “Outros”, não nos oferece dados prontos, mas informações que no processo reflexivo transformam-se em dados. Por isso, etnografar exige esforços, paciência, cuidados e humildade para aceitar que temos limitações na compreensão dos significados que os dados nos revelam.

Ao trazer nesse artigo meu percurso de pesquisa utilizando as técnicas etonográficas, busco oferecer aos iniciantes nessa perspectiva, uma reflexão acerca das especifidades nela contidas. Optei por não fazê-lo por meio de uma discussão somente teórica, mas da descrição de momentos importantes de meu percurso etnográfico na comunidade quilombola de Conceição das Crioulas. Aqui são muitos os pesquisadores que já realizaram trabalhos de campo, utilizando a perspectiva etnográfica de pesquisa: Albuquerque e Medeiros(1997); Lima(1997); Santos(2004); Souza(2008); Marques(2009); Leite(2001, 2012, 2016); Silva(2012); Antunes(2016).

Como afirmei inicialmente, são quase 20 anos de trabalho etnográfico. Os dados que o campo de pesquisa me forneceu são a base de vários trabalhos: Dissertação(2001), Capítulo de livro(2011), Tese(2012), Livro(2016), e vários artigos publicados em periódicos científicos e anis de eventos.

Como neste trabalho descrevi a etapa referente à pesquisa de doutorado (2008-2012), tendo como questão principal a compreensão da constituição do sujeito coletivo movimento social quilombola na luta por direitos, devo afirmar que aquele trabalho concluiu que esse sujeito coletivo constitui-se nas próprias ações dos quilombolas e na criação de espaços políticos próprios, denominados “os campos políticos”- É dentro deles que surgem as ações reivindicatórias dos direitos, principalmente direito de acesso à terra, o direito a uma educação específica, cujo projeto nas comunidades quilombolas fundamenta-se no arcabouço jurídico e vai além dele. Os quilombolas defendem a existência de uma escola cuja organização curricular, administrativa e pedagógica esteja pautada na própria história e no modo de vida da comunidade. Assim, Conceição das Crioulas luta para que a ancestralidade, a cultura e os saberes de seu povo sejam transformados em conteúdos

escolares, dando origem a uma concepção de “educação diferenciada”, que há algum tempo vem sendo discutida dentro da comunidade.

REFERÊNCIAS

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método em ciências sociais – pesquisa quantitativa e qualitativa.** São Paulo: Pioneira Thomson, 2004.

BARTES, Roland. **A Câmara clara: notas sobre fotografias.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** 3º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BRASIL.*(1988).* **Constituição da República Federativa do Brasil***.* Brasília: Senado Federal, 2006.

CELLARD, A. A análise documental. In: POUPART, J. et al. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos.** Petrópolis, Vozes, 2008.

CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Sousa (org) *et all*. **Pesquisa Social.** Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.

DARNTON*,* Robert. **Boêmia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime***.* São Paulo: Companhia das Letras, 1987*.*

FIGUEIREDO, N.M.A. **Método e metodologia na pesquisa científica.** São Caetano do Sul, São Paulo, Yendis Editora, 2007.

GOLDENDERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais.** Rio de Janeiro: Record, 2007.

LEITE, Maria Jorge dos Santos. **Movimento Social Quilombola: processos educativos.** Curitiba: Appris, 2016.

LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. **Pesquisa em Educação- abordagens qualitativas.** Rio de Janeiro: E.P.U., 2015.

MEIHY, José Carlos Sebe B. **Manual de história oral.** São Paulo: Loyola, 2002.

MOREIRA, H.; CALIFFE, L. G. **Metodologia da Pesquisa para o professor pesquisador**. Rio de Janeiro: CP&A, 2006.

MOREIRA, Daniel Augusto. **O Método fenomenológico na pesquisa.** São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.

PRINS, Gwyn. História Oral*.* In: BURKE, Peter. (org) . **A Escrita da História: Novas Perspectivas.** Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP , 1992.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: Experiências, Falas e Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo,** *1970-80.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo – para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2010.

CAPÍTULO 7

HABITANDO LA COSTA Y EL MAR: UN ESTUDIO SOBRE MARITIMIDADES EN EL ESTE DE URUGUAY

Data de aceite: 04/01/2021

Leticia D'Ambrosio Camarero
Universidad de la República -Centro Universitario de la Región Este
Maldonado, Uruguay
https://orcid.org/0000-0001-8181-9955

RESUMEN: Distintas formas de conocer, experimentar y habitar el mar y la costa, dan cuenta de procesos en ese espacio en el cual confluyen variadas prácticas. En este artículo trato de tres en particular: el surf, las investigaciones en biología, la pesca artesanal. Presento reflexiones surgidas de la etnografía que realicé en el marco de mi tesis de doctorado, cuya intención fue dar sentido y mapear dichas experiencias. Con tal propósito me sumergí en las maritimidades buscando aportar a las discusiones teóricas sobre el estudio de la relación de los grupos sociales con el entorno y sobre las formas de socialización del ambiente en la exploración social de sus bienes. Teniendo en cuenta, asimismo, que en el estudio de las diversas prácticas surgieron aspectos que hacen a la particularidad de la historicidad del entorno, a políticas públicas, representaciones sociales, distintas ontologías, diversas materialidades y cartografías múltiples. En este articulo me detendré en las convergencias entre las prácticas mencionadas, específicamente en lo que refiere a las experiencias multisensoriales en la cotidianeidad de las prácticas y en la trasmisión de las mismas. Así como la importancia del "estar ahí" para los actores sociales y para el desarrollo de esta investigación.

PALABRAS CLAVES: Experiencia multisensorial/ mar / conocimientos.

INHABITING THE COAST AND THE SEA: A STUDY ON MARITIMITY IN EASTERN URUGUAY

ABSTRACT: Different ways of knowing, experiencing and inhabiting the sea and the coast, give account of processes in that space in which various practices converge. In this article I treat three in particular: surfing, biology research, artisanal fishing. I present some reflections arising from the ethnography that I carried out in the framework of my doctoral thesis, whose intention was to give meaning and to map those experiences. With this purpose I immersed myself in coastal territorialities seeking to contribute to the theoretical discussions on the study of the relationship of social groups with the environment and on the forms of socialization of the environment in the social exploration of their goods. Bearing in mind also that in the study of the different practices, aspects emerged that make the particularity of the historicity of the environment, public policies, social representations, different ontologies, diverse materialities and multiple cartographies. In this article I will focus on the convergences between the practices mentioned, specifically regarding multi-sensory experiences at the coast and the sea and its transmission. As well as the importance of "being there" for social actors and for the development of this research.

KEYWORDS: Multisensorial experience/ sea / knowledge.

INTRODUCCIÓN

Este articulo trata sobre distintas formas de conocer, experimentar y habitar el mar y la costa, dando cuenta de pliegues y procesos en este espacio en el cual confluyen diversas prácticas: económicas, recreativas, de producción de conocimiento, entre otras.

Uno de los objetivos de la investigación- que dió lugar a las reflexiones que presentamos aquí- fue dar cuenta de la particularidad de este espacio- sin pensarlo como un espacio excepcionalmente distinto a otros- y conocerlo desde las trayectorias de distintos actores sociales. En dicho estudio analicé las "asociaciones" y los "actantes" que allí convergen, abordándolo como un espacio con una historia, una constitución física y múltiples dimensiones, entendiéndolo como condición de posibilidad de la experiencia social (Segura, 2015). La intención de la etnografía de varios años, ha sido dar sentido y mapear las experiencias entorno al habitar la tierra, la costa y el mar en una localidad de la costa uruguaya. Conocer como ha sido "vagabundear" en esos espacios a través del tiempo, desde distintas prácticas, ritmos y posibilidades. Las narrativas de mis interlocutores, en esta investigación, buscan acercar al lector a distintas dimensiones y modos de transitar el tiempo y el espacio. Para ello me sumergí en las maritimidades y territorialidades costeras de pescadores, investigadores de las ciencias biológicas y surfistas. Y estudié no solamente las relaciones de los actores sociales con el entorno marítimo costero, sino que también las relaciones entre ellos en dicho entorno, y la heterogeneidad al interior de cada práctica.

A diferencia de una mirada determinista o reduccionista esta perspectiva busca entender como las diferentes experiencias perceptivas y las prácticas- junto a otros procesos históricos- han incidido en las formas de habitar dicho espacio. Siguiendo a Ingold hago hincapié en la relación de los sujetos en el movimiento, en el vagabundeo por los lugares, en la forma de relacionamiento entre humanos, no-humanos y naturaleza o lo que define como ambiente, entendiéndolo como una zona de interpenetración que está continuamente en construcción de acuerdo a las prácticas humanas y no humanas (Ingold, 2012). Ello implicó, estudiar en el mar, con el mar no como telón de fondo sino como condición de posibilidad de la experiencia social. Teniendo en cuenta que "los elementos materiales del lugar no determinan acción alguna, pero no significa que pueda concluirse de esto, que tampoco hacen alguna cosa" (Latour;2005:).

En esta búsqueda me pregunté, hasta que punto el mar y la costa, y en particular la condición marítimo-costera, pueden ser entendidos como un lugar específico que da lugar a un tipo determinado de experiencias. "Entretanto, mar y tierra, son gobernadas por una lógica que no depende de la voluntad de los hombres... poseen movimientos y temporalidades propias" (Colaço, 2015:156). El mar con características más dinámicas e incontrolables que las atribuidas a la tierra" (Colaço, 2015:157).

Profundicé no solamente en cómo ha sido construido el espacio marítimo-costero, sino que también en los procesos de "habitarlo" (Ingold, 2002). Por ello tomamos la perspectiva de Ingold en diálogo con Latour, quien hace hincapié en la relación de los sujetos en el movimiento, en el "vagabundeo" (Ingold, 2012) por los lugares. Teniendo esto en cuenta, busqué continuidades en ese espacio, entendiendo que al mismo tiempo que el espacio es condición de posibilidad de la experiencia social, es construido histórica, económica y políticamente, y esos elementos también inciden en las experiencias perceptivas y prácticas.

En este sentido, Ther (2006) enfatiza la dimensión dinámica del territorio, lo que implica conocer/reconocer a los territorios locales aconteciendo, esta implicancia en contextos de interrelaciones significa que el acontecer – lo que sucede y está por suceder-convierte al territorio básicamente en espacio construido por el tiempo y en el tiempo, de manera que cualquier segmento de un territorio es resultado/proceso del tiempo de la naturaleza y del tiempo de los seres humanos y los pueblos que han habitado y habitan en él. Re-formulando esta perspectiva- de acuerdo a los planteos de Ingold (2002, 2012)-busqué responder la pregunta de cómo ha sido el proceso de habitar el espacio marítimo-costero en un balneario de Maldonado.

Centré mi mirada en los actores sociales con el objetivo de analizar sus experiencias de "construcción de sentido" (Wright, 2008) del espacio marítimo- costero y sus diferentes formas de percibir, imaginar e interactuar con este.

AVISTANDO EL MAR Y "EL CAMPO" EN PUNTA DEL ESTE

El área costero-marítima a la cual me referiré se encuentra en el departamento de Maldonado, comprende la faja costera (litoral costero y sus lagunas) circundante a Punta del Este. La investigación se desarrolló en Punta del Este y en balnearios y poblados aledaños [1]. Siendo este balneario un destino de turismo internacional que genera, no solo en los turistas y potenciales turistas, una representación de este sitio donde el relato como balneario exclusivo, lujoso y costoso tiene una gran impronta.

Múltiples imágenes circulan en el verano (en Uruguay y en los países de la región), en distintos medios de comunicación, donde se puede ver a personas internacionalmente famosas, en momentos de ocio y recreación en el distinguido balneario.

Es importante señalar que para quien viene de afuera, Punta del Este es todo lo que bordea la costa, apenas se llega al lomo de Punta Ballena[2] o inclusive antes, al llegar al aeropuerto de Sauce de Portezuelo (21 km antes de llegar a la ciudad de Punta del Este), y se extiende hasta José Ignacio (en el límite con el departamento de Rocha). Esa es la

1 Al Oeste: Piriápolis, Punta Negra, Portezuelo, Punta Ballena, ciudad de Maldonado, Maldonado Nuevo y al Este: El placer, El tesoro, La Barra, Manantiales, Balneario Buenos Aires, José Ignacio, ciudad de Rocha y La Paloma (Rocha)

2 Se denomina así a la península y formación rocosa que separa al Balenario Portezuelo de la Playa Las Grutas esta última limita con la Bahía de Maldonado. Se le llama "lomo de la ballena" porque al ser una porción de tierra que se eleva por unos metros del resto del terreno, desde lejos parece una ballena.

idea del balneario como marca, como destino turístico. Llevando inclusive a que algunos emprendimientos turísticos y de bienes raíces se definan como geográficamente situados en dicho balneario, aunque en algunos casos se encuentren en otro departamento.

Lo interesante es que cuando me sumerjo en las categorías nativas sobre los límites geográficos del territorio, vemos que se comienza a redibujar el territorio, aparece un nuevo mapa, una cartografía heterogénea y múltiple en la que surgen diversas localidades que se diferencian y cobran voz a través de los sentidos de pertenencia de los actores sociales que los habitan. El lugar se "reterritorializa" como definió, un interlocutor de esta investigación, al proceso por el cual los pobladores locales, principalmente las nuevas generaciones vuelven a la franja costera, luego que las generaciones de sus padres hayan sido desplazados por el proceso de presión inmobiliaria, entre otras aspectos. Andrés (surfista de 23 años, nieto de pescador artesanal) se refería a un balneario que vuelve a estar habitado por "locales" (aunque no exclusivamente) durante todo el año, donde se generan proyectos y propuestas que modifican la idea del lugar únicamente como destino turístico y habitado por turistas en verano, desierto en invierno.

En esta región se observa el desarrollo creciente del "turismo de sol y playa" que lleva a un crecimiento abrupto de los residentes en épocas de veraneo y a una presión inmobiliaria acentuada así como a la búsqueda de un "turismo alternativo", la construcción intensiva de la franja costera que ha llevado a la necesidad de establecer nuevas normativas y planes de gestión del área marítima-costera, la marcada estacionalidad de las actividades desarrolladas, el desarrollo de pesquerías artesanales desde los comienzos de la ocupación del territorio, la pr[3]áctica anual del surf como deporte y para muchos como "forma de vida". A su vez, en las últimas décadas la localidad ha recibido un contingente importante de migrantes que se han establecido en el lugar de forma permanente atraídos por diversos motivos. Se observa la presencia de diversos grupos de investigación en el área de las ciencias biológicas que centran sus investigaciones en el área marino y costera.

Por otra parte, observamos que la región presenta una estrecha relación entre entorno costero-marítimo, pesca artesanal, actividades deportivas náuticas y turismo.

MARITIMIDAD

En su análisis sobre el relacionamiento de los humanos con el mar y la costa, Corbin, realiza un interesante aporte, con su estudio sobre la invención de la playa. En este

3 Vestigios arqueológicos en la península de Punta del Este dan cuenta de la intensa actividad pesquera desarrollada por los grupos que ocuparon la región hace varios miles de años, en épocas prehistóricas. La abundancia de peces en la región ha sido destacada por los navegantes desde el siglo XVI, que muchas veces recalaban- voluntaria o accidentalmente- en la Isla de Lobos o Gorriti: registrando la presencia de "18.000 peces entre corvinas y enzovas, en un día" (cuaderno de un navegante, Seijo, 1945:19). El padre Cattaneo escribe que: "una pesca abundantísima de unos peces preciosos… en tal abundancia que apenas arrojaban el anzuelo lo recogían ya cargado" (Seijo, 1945:32). Identificando a la actual Isla Gorrití como "Isla das Corvinas" (Diaz de Guerra, 2008). Desconocemos sabemos si las pesquerías artesanales contemporáneas en Punta del Este guardan puntos de contacto con aquellas, sí existen documentos y relatos de que en sus inicios el pueblo fue formado por familias dedicadas entre otras actividades (cacería de lobos y ballenas, trabajo en saladeros, fortificación, comercio de ultramar, etc.) a la pesca artesanal.

observa las transformaciones en las percepciones, imágenes y representación del mar y el espacio costero- a partir del análisis de archivos- de cómo comienza en el XVIII la historia del gusto por la costa, por el mar, la invención del veraneo, la organización de la naturaleza litoraleña en balnearios y marinas. Con una "arquitectura del mar" propia. Estudiando el proceso en el que las aguas pasaron de ser vistas como: algo peligroso, desconocido a un lugar de recreación e inspiración (Corbin, 1989).

En este mismo sentido, para el caso de Uruguay, se presenta un proceso similar al que plantea Diegues (2003) en Brasil, donde "hasta recientemente, el mar era entendido, exclusivamente como parte del mundo natural, marcado por la existencia de flujo de los mares, y habitado por seres vivos no-humanos, objeto de estudios de la oceanografía y la biología marina" (Diegues;2003:12).

Siendo el objetivo de este autor y uno de los objetivos de este trabajo, "mostrar que el mar y los océanos, desde los principios de la humanidad fueron objetos de curiosidad, de conocimientos, de ricas simbologías y de prácticas culturales antiguas, ligadas a la pesca, la colecta, la navegación. Todas esas actividades fueron exigiendo un conocimiento creciente del mar y sus fenómenos, a partir de las prácticas culturales que se fueron acumulando... De ahí la importancia del concepto de "maritimidad", para esta investigación, entendido como un conjunto de varias prácticas (económicas, sociales y, sobre todo simbólicas) resultante de la interacción humana con un espacio particular y diferenciado del continental: el espacio marítimo. La "maritimidad" no es un concepto ligado directamente al mundo oceánico en cuanto entidad física, es una producción social y simbólica". (Diegues;2003:13)

CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES EN EL ESPACIO MARITIMO-COSTERO

En este artículo abordaremos, desde una perspectiva simétrica, las tres prácticas estudiadas: el surf, las investigaciones en biología y la pesca artesanal. Latour (2007) señaló, que el desafío que enfrenta la antropología es adoptar una mirada simétrica para sus objetos-sujetos de estudio y propone traer la antropología a casa y estudiar de igual forma prácticas de diversas culturas, estudiar a la propia cultura, tal cual como se estudiaría a una cultura "no occidental". Siguiendo esta idea, fue que me propuse el desafío de estudiar en casa, tres prácticas, encontrando algunas continuidades entre las distintas experiencias en la relación con el entorno costero y marítimo, y en la diversidad de relaciones sociales, en dicho espacio.

Así como la experiencia urbana, plantea Segura (2015), se caracteriza por aspectos singulares que hacen al espacio y a la experiencia y construcción social del mismo, como mencionamos anteriormente, Maldonado (1994), Adomilli (2011), Colaço (2015), entre otros autores, observan que el mar define un conjunto de actividades y un lugar con una particularidad, donde diversos elementos adquieren una entidad especial, entre estos el

viento, las olas, el mar. Y donde la agencia pareciera estar en el mar, en la costa que con sus cambios, llevan a los individuos a enfrentarse a situaciones que se transforman en un aprendizaje. En el análisis de las tres prácticas observamos que “el mar” o “la mar” tiene una agencia importante en las descripciones de los individuos. Si bien las características que cada uno le atribuye difieren entre si.

La pregunta que surgió fue: en qué medida, a partir de las experiencias diversas de los individuos se configura este espacio y al mismo tiempo configura las experiencias y sociabilidades diversas. Antes bien, con este análisis no se deriva una explicación determinista del ambiente sobre los comportamientos y sociabilidades, sino que busca dar cuenta de las asociaciones de los individuos y actantes en sus modos de habitarlo. Busqué objetivar las maritimidades a partir del estudio de las tres prácticas mencionadas.

Entre los elementos que los actores sociales destacan en las prácticas estudiadas, encontré los siguientes, que transversalizan, las tres prácticas:

a)- Por un lado el tener que lidiar con el cambio permanente, debido a las condiciones climáticas que llevan a enfrentarse a lo imprevisto. Aquí los actores sociales no se refieren al cambio climático globalizado sino a la particularidad de la costa en esta región, que llevó a que desde el siglo XV, con los primeros navegantes, se conociera al Río de la Plata como “el infierno de los navegantes” y que para algunos autores los testimonios dichas dificultades son la gran cantidad de naufragios suscitados en la zona (1500 documentados para la costa de Uruguay), los cuales eran causados principalmente por los cambios repentinos en los vientos.

b)- Por otro lado, el valor dado a la experiencia multisensorial en el proceso de habitar el entorno, y de desarrollar las actividades. La observación y el estar ahí, es valorada de forma diferente dependiendo de la forma de conocimiento frente a la que nos encontremos, no solo por tratarse de prácticas distintas sino que dentro de la misma actividad veremos que hay distintas formas de ser pescador artesanal, surfista e investigador en biología. Si bien dentro de los modos de conocer en las distintas prácticas encontramos algunos que explicítan más esta condición que otros, se menciona una materialidad y una construcción histórica del mar y la costa que lleva a que en las prácticas estudiadas la experiencia directa sea especialmente destacada y fuente de disfrute y conocimiento. Así los biólogos marinos destacarán aspectos que se aprende del estar en el lugar, al igual que los pescadores artesanales y los surfistas, aunque la legitimidad de dicha acción tenga un carácter distinto en cada una de las prácticas y en los distintos modos de conocer dentro de las mismas prácticas. Lo que destacamos en este artículo es como este componente es relevante en el proceso de adquirir la veteranía en cada práctica.

c)- Se observa la existencia de un calendario particular para cada una de las prácticas, en donde algunos aspectos están regidos por las cuestiones climáticas y ecológicas, por los recursos que son objeto de interés de los actores sociales, como ser las olas surfeables, los peces, los lobos marinos, los poliquetos, el plancton, los métodos de investigación. Y

otros aspectos están pautados por los ciclos de las actividades productivas como ser el turismo, que marca una fuerte estacionalidad. Dado por el importante flujo de turistas en épocas de verano, quienes llegan a Punta del Este en busca, de lo que se ha dado en llamar, "turismo de sol y playa". Acompañando este crecimiento de población flotante con fines turísticos, se observan grandes migraciones de pobladores de otras regiones del país que buscan emplearse en la zona, pues es una época en la que los servicios (restaurantes, bares, negocios de venta de vestimenta y accesorios, souvenirs, entre otros) aumentan considerablemente, existiendo una mayor oferta laboral al resto del año y a otras regiones del país.

d)- Otro de los aspectos que tienen una incidencia en las tres prácticas es la creciente urbanización y el proceso de migración interna y el consecuente poblamiento de la costa. Este es considerado como sitio privilegiado de residencia a nivel nacional, por distintos motivos, donde se concentra el 69 % de la población del país[4].

La urbanización de la costa lleva a que algunos surfistas lo vean como un sitio "un poco toqueteado" a diferencia de un ideal "natural" que a nivel nacional lo encontrarían en el departamento vecino de Rocha. Para los investigadores de las ciencias biológicas dicha mirada sobre el territorio se refleja en una búsqueda de lo intocado, lo "nativo" también en el vecino departamento, que estaría menos contaminado y donde aún se encuentran relictos de ecosistemas nativos (bosques psámofilo característico de la región costera atlántica). Desde la mirada de los pescadores artesanales las problemáticas acaecidas por la incidencia del hombre sobre el mar y los peces serían a nivel global, pues las flotas industriales (alteridad para los nativos de está investigación), identificadas por los pescadores como una de las principales causas de la desaparición de peces actúan a nivel global. Por lo que el límite departamental o inclusive nacional no tiene tanta relevancia. Y al mismo tiempo este proceso se relaciona con el hecho de que muchos de los interlocutores en la actualidad residen en la zona, donde aumenta el número de actores sociales que desarrollan estas actividades y residen en el balneario y ciudades aledañas.

e)- Otro aspecto es la incidencia de las nuevas tecnologías en los distintos procedimientos de apropiación del espacio, de los modos de conocer y los cambios en los mismos. Con incidencia relativa dependiendo de las formas de desarrollar las prácticas. Este aspecto se vincula a su vez con una traslocación en la forma de imaginar el territorio y un conocimiento que se extiende más allá del territorio transitado. Los nuevos instrumentos

4 "La zona costera uruguaya tiene una longitud aproximada de 714 km, es un espacio del territorio nacional definido por características naturales, demográficas, económicas y socioculturales específicas. En la zona costera uruguaya se distinguen tres macrocuencas, denominadas del Río de la Plata (12.400 km^2), del río Santa Lucía (13.250 km^2) y del océano Atlántico (8.600 km^2). Está integrada por los departamentos de Colonia, San José, Montevideo, Canelones, Maldonado y Rocha. La ubicación en el territorio de estos cinco departamentos genera lógicas productivas diferentes en cada lugar y, sobre todo, en relación con el resto del país. La diferencia se debe, precisamente, a su ubicación, que permite el acceso a los recursos pesqueros, el comercio marítimo, las actividades turísticas en la costa, entre otras. Los departamentos comprendidos en la zona costera,poseen un alto potencial económico comparado con el resto del país, y Maldonado es el que presenta mayor ritmo de crecimiento cuando se lo compara con los otros departamentos situados al Este de la capital (Canelones y Rocha) (Menéndez y Piaggio, 2007, En: D`Ambrosio, et al; 2010:23)

pasan a tener también un papel importante en el cambio de los conocimientos de la pesca y del entorno, como es el caso del uso de ecosondas. Se presenta una relación donde el conocimiento del ambiente marítimo no puede ser separado del dominio de una determinada tecnología, lo mismo ocurre en el surf y en las ciencias biológicas.

f)- Las tres prácticas están atravesadas por las dimensiones de centro y periferia, dimensiones locales y globales. Observamos que lo local se hilvana con elementos globales, habitar un espacio local invoca imágenes y vivencias de otros espacios situados fuera de esa localidad. En este sentido tomé la invitación de Latour a seguir las interacciones que son desbordadas por muchos otros sitios, para encontrar los orígenes de esos numerosos ingredientes (Latour, 2005). Siguiendo a Reboratti coincidimos en que no se puede decidir en donde se ubica el actor en la escala, que va de pequeño a grande, con cambios repentinos de escala, siendo la única solución posible para el analista tomar el cambio mismo como dato y dejando de pensar a la escala como un zoom bien ordenado, (Reboratti, 2001).

Otra dimensión de lo local y lo global es la categoría de centro y periferia, en muchos casos en este estudio los actores sociales se perciben como periféricos, y lejanos del lugar donde se desarrollan las prácticas desde la centralidad, desde el origen, o desde la legitimidad de las mismas.

g)- Se observa la existencia dentro de las tres actividades, de materialidades especiales, como ser tablas de surf, embarcaciones, trajes de neopreno, papers que determinan una posición dentro del grupo de "pares" y tienen una condición de entidad que trasciende al objeto.

h)- Por otro lado, comparten algunas experiencias en la condición del entorno marítimo costero, de ser un espacio de uso común que es construido en cada momento[5], en las interacciones de los actores presentes, que desarrollan determinada sociabilidad. Entran en juego elementos en las formas de "apropiación", territorialización, que dan cuenta de cierta especificidad del territorio marítimo costero que atraviesa a todos los grupos estudiados, el cual presenta diferencias en la formas de propiedad y uso del territorio continental. Entre estas, la presencia del secreto y la mentira como estrategia de asegurar el control y la propiedad sobre los bienes, en relación a los conocimientos generados como forma de control sobre los bienes públicos, etc. Se observan aquí algunos conflictos intra e inter grupales en las disputas por los significados y usos del territorio.

i)- En las tres prácticas se destaca, en la interacción con el entorno marítimo costero, el desafío del encuentro con lo desconocido que implica una aventura cotidiana, y de lidiar

5 Si bien en Uruguay no existe aún un marco institucional y legal específico con relación a las zonas costeras existen sí normas e instituciones que tienen que ver con su manejo. Además, el Proyecto de Ley de Ordenamiento y Desarrollo Territorial Sostenible establece en su artículo 10 la elaboración de las Directrices Nacionales del Espacio Costero. Las mismas constituyen el instrumento general de la política pública en la materia y tendrán por objeto, entre otros, el establecimiento de los principales objetivos estratégicos nacionales, la definición de la estructura territorial, la identificación de las actuaciones territoriales estratégicas, la determinación de espacios sujetos a un régimen de protección especial y las modalidades de uso y gestión de los recursos naturales". (Informe Geo Uruguay 2008:3). En lo que respecta a las actividades marítimas, dependientes de la DINARA existen diversas reglamentaciones que monitorean y fiscalizan las actividades de las pesquerías artesanales.

con lo inesperado, con características más dinámicas e imprevisibles que las atribuidas a la tierra. (Maldonado;1994:157). Al respecto para su estudio sobre los pescadores artesanales, Maldonado observa que “esas prácticas y modos de vida se construyen en relación a un medio tanto física como socialmente inestable e imprevisible. El mar, espacio de vida de los pescadores marítimos, es marcado por la fluidez de las aguas y de sus recursos, por la inestabilidad continua provocada por factores meteorológicos y oceanográficos... Sin embargo, alejándose del peligro del determinismo geográfico, Geistdoerfer (1989) afirma que los hombres del mar saben colocar en práctica sistemas sociales, económicos y religiosos destinados a ocupar, explorar, gestionar e imaginar el mar y sus recursos. Esos sistemas atribuyen a las características naturales del océano una dimensión antropológica (Geistdoerfer, 1989, En: Maldonado;1994:158).

En la misma dirección que Maldonado y Geistdoerfer, en el estudio de Adomilli de los pescadores de Sao Jose do Norte, la territorialidad de los actores sociales, en cuanto condición de vida, esta pautada por la noción de riesgo y de peligro, siendo este el hilo conductor de su tesis cuya perspectiva de la territorialidad esta tensionada en cuanto condición de riesgo y de peligro a partir de las narrativas y de la cuestión de la dinamicidad del modo de vida de los pescadores (Adomilli, 2007).

j)- La diferenciación del género en la posibilidad de acceso al espacio marítimo costero, surge como elemento de una primacía masculina sobre lo marítimo, reservando a las mujeres (no exclusivamente) los espacios ligados a la tierra o en caso de transitar dichos espacios muchas veces este transito es invisibilizado por el colectivo. Si bien esto adquiere diferentes matices en cada práctica, es una constante que el género femenino tenga un acceso más limitado. Y que no sea legitimada su práctica. La construcción de las relaciones de género en estas prácticas están atravesadas por: un acceso diferenciado a los espacios, por una división sexual del trabajo para el caso de las pesquerías artesanales y por un cambio gradual de estos aspectos para alguna de las prácticas.

Vinculado a este aspecto, se observa la oposición y al mismo tiempo complementariedad de la tierra y el mar como dominios diferentes, por momentos opuestos y distantes, en otros mixturados y cercanos, relación que se presenta en transformación a lo largo del tiempo.

k)- Pareciera existir una predominancia de la agencia de los no-humanos sobre los tiempos de los humanos, la cual se articula en gran medida con la temporalidad ecológica que incide en las tres actividades.

Viendo que, por razones de tiempo y espacio, no podremos desarrollar todas las dimensiones mencionadas anteriormente, en este artículo abordaremos las convergencias referidas a la experiencia multisensorial y de los cambios producidos a partir de la introducción de nuevas tecnologías, en el proceso de habitar el entorno, relacionado con las tres prácticas.

Clasificaciones de biólogos, pescadores artesanales y surfistas: repertorios y recursos

Del análisis de los datos etnográficos se desprende una convergencia entre algunas modalidades de desarrollar las tres prácticas, referida a la importancia de la experiencia multisensorial en el proceso de aprendizaje y legitimación de las prácticas. Esto se observa para una de las clasificaciones de biólogos, de pescadores artesanales y surfistas, si bien, como veremos más adelante, la legitimidad de esto tiene un carácter distinto en cada una de las actividades y en los distintos modos de conocer al interior de las mismas prácticas. Antes de desarrollar dicho aspecto, voy a detenerme en el marco conceptual a partir del cual construí, con fines analíticos, las clasificaciones que surgen en cada una de las prácticas. Uno de los aspectos relevantes de estas clasificaciones es que nos hablan de matices de alteridad dentro de las prácticas. El desarrollo de la práctica diferenciadamente del modo en que otros la desarrollan, nos permite acercarnos a la heterogeneidad dentro de los colectivos de naturalezas-culturas.

En los procesos de “habitar” (Ingold, 2002) el espacio marítimo-costero, observamos que la relación de los actores sociales en el movimiento, el “vagabundeo” (Ingold, 2012) por los lugares adquiere formas diversas, en las que priman distintos sentidos, estrategias, modalidades, posibilidades y conocimientos. En estos procesos los actores sociales pueden adquirir, poner en circulación o movilizar determinado recurso, el cual señala Noel, “en principio... aparecerá objetivado en alguna forma, ya sea como objeto propiamente dicho o como parte de la práctica de otros actores, muchos de entre ellos irán siendo incorporados -junto con una o más de sus modalidades socialmente disponibles de uso- como disposiciones más o menos duraderas (Bourdieu, 2006)” (Noel;2013:17).

Los recursos con los que los actores sociales van siendo puestos en contacto a lo largo de sus trayectorias biográficas pueden ser analíticamente reunidos en una serie de repertorios. Los repertorios pueden pensarse como conjuntos más o menos abiertos y más o menos cambiantes de recursos asociados sobre la base de afinidades fundadas en sus modalidades socialmente habituales de adquisición, circulación, acumulación, acceso o uso en determinado colectivo de referencia (Noel, 2013).

Dentro de cada práctica estudiada, veremos que hay distintas formas de ser pescador artesanal, surfista e investigador en biología; observamos que existen distintos repertorios, pudiendo establecerse, como herramienta metodológica, una clasificación nativa dentro de dichas prácticas. Es importante señalar que dentro de estos repertorios existen recursos compartidos, que son transversales a las distintas prácticas. Y por otro lado, es relevante señalar que las prácticas se entrecruzan en las trayectorias de los actores sociales; por ejemplo, en las experiencias de pescadores artesanales que practican el surf y trabajan en proyectos con biólogos marinos, o de quienes son investigadores de biología marina pero sus padres fueron pescadores artesanales, o surfistas cuyos abuelos se dedicaban a la

pesca artesanal, entre otros múltiples cruces. Por lo tanto, cuando hablo de pescadores, surfistas o biólogos debe entenderse que me refiero a clases de prácticas y no a clases de personas.

En este sentido, el concepto de repertorio, en la medida en que no son sino una manera económica de referirnos a asociaciones habituales de recursos en un escenario dado: los actores sociales contribuyen con frecuencia a la reconfiguración activa de uno o más repertorios -esto es, de asociaciones socialmente disponibles de recursos- modificando viejas asociaciones, agrupando, reinterpretando, trasladando o removiendo recursos en asociaciones nuevas, a la vez que desarrollando, transformando, imitando, aprobando o censurando formas socialmente disponibles de movilizarlos y combinarlos (Noel, 2013), permitiéndonos entender estas clasificaciones de actores y prácticas desde una perspectiva dinámica y transversal a todas.

Encontramos dentro de los investigadores en ciencias biológicas, la siguiente clasificación: "bio-informáticos", "genetistas", "naturalistas", "observacionistas", "científicos, modelistas o teóricos" e "integrales". Es importante mencionar que esta clasificación no busca ser exhaustiva ni generalizable a las investigaciones en ciencias biológicas, sino que se desprenden de los análisis realizados en esta investigación, en un estudio de caso en particular, aunque hay elementos que los interlocutores traspolan a otros espacios y tiempos. Pudiendo existir distintos gradientes dentro de uno u otro tipo, así como prácticas que combinan varios de estos tipos y personas que utilizan los métodos de uno y otro dependiendo de los objetivos de cada investigación.

Para cada uno de estos repertorios se activan distintos recursos, como ser el trabajo de campo, los muestreos, la posibilidad de teorizar, construir modelos universales, publicar en revistas arbitradas internacionales de gran renombre, la interacción con actores sociales diversos entre los que se destacan los usuarios de las zonas estudiadas y/o actores sociales vinculados al uso de los bienes naturales, relacionamiento con las especies estudiadas, la elección de la temática de estudio, el relacionamiento con los centros hegemónicos de producción de conocimiento, entre otros. Estos recursos se activan de formas diversas para cada uno de los repertorios.

Para el caso de los pescadores artesanales elaboramos, a partir de los datos etnográficos, la siguiente clasificación: pescadores artesanales versus pescadores industriales, "buzo-mejilllloneros". "hombres de mano" y novatos, "descendencia vieja de pescadores" y los recién llegados a la costa, "hombres artesanales" y pescadores asalariados, pescadores del oeste, pescadores de Montevideo, pescadores de San Luis, pescadores de Piriápolis, pescadores de la Paloma, pescadores de Rocha, pescadores "machineros", trabajadores, responsables y pescadores bohemios, "pescador y hombre de campo" y "pescador gaucho". Los distintos recursos y repertorios movilizados, refieren a distintas dimensiones vinculadas a la práctica, una de estas alude a un estilo de vida, un determinado relacionamiento con la naturaleza, al lugar de origen del pescador, relación

con los medios de producción, tipo de especie y arte de pesca utilizado, género, desempeño y experiencia en la actividad, el rol dentro de las pesquerías, gusto por el oficio y el mar, entre otros elementos.

Los surfistas pueden ser organizados analíticamente en la siguiente clasificación: “surfista de alma”, “surfista pro”, “surfista local” y surfista no local, “surfista tierra”, “surfista gaucho”, “surfista chambón” o surfista experiente.

Los distintos recursos y repertorios movilizados, refieren a distintas dimensiones vinculadas a la práctica, una de estas refiere a una filosofía o estilo de vida, un determinado relacionamiento con la naturaleza, al lugar de origen del surfista, su desempeño dentro del agua, el tiempo que lleva realizando la actividad, si es un novato o un surfista con experiencia, entre otros elementos.

Como señalé en el capítulo introductorio las tres prácticas estudiadas corresponden a lo que parecieran ser esferas distintas de la vida, una de estas: el surf, vinculada a lo recreativo y al ocio, aunque vimos que no solo se relaciona con este aspecto, puesto que en algunos casos refiere a características particulares, identidades políticas y prácticas vinculadas a un “lifestyle” global y localizado (Wheaton, 2004).

La experiencia multisensorial del espacio marítimo-costero.

En las tres prácticas se destaca la experiencia multisensorial en la que el actor “habita”, experimenta el lugar a través de distintos sentidos, donde despliega en algunos momentos su gusto por el mar (que va desde un gradiente de un disfrute permanente a un disfrute ocasional).

En lo que refiere a los pescadores artesanales, dentro de los recursos que se ponen en escena en el momento de adscribirse al repertorio de los “hombres de mano” se encuentra el tener experiencia de trabajo en el oficio y haber pasado por todos los roles del marinero dentro de la embarcación.

Andrés, pescador de 57 años que viene de una “familia de pescadores”, relata que cuando él aprendió el oficio, la forma de aprender estaba pautada por algunas estrategias que llevaban a que los novatos debieran esforzarse el doble que los otros pescadores para lograr la misma paga. Para ello le bajaban el pago por las actividades realizadas, por ejemplo cada palangre alistado por un novato valía un tercio o menos de los alistados por pescadores experientes, por caja de pescado que le correspondía, también le bajaban el valor, por cantidad de mejillones extraídos, etc., nos explica que esto llevaba a que tuviera que esforzarse por hacer más que el resto de los tripulantes de la embarcación para así igualarlos en la ganancia. Lo que para este pescador, redundaba en un aprendizaje más intensivo en la etapa de iniciación en el oficio.

La observación del mar, saber “leer el mar” es un conocimiento preciado por los pescadores, por ello muchas veces destacan la importancia de vivir cerca de la costa, para mirar y saber si el día estará apto para salir embarcado.

Juan nos comenta que lo primero que les decía a los novatos era: “que se bañara, que nadara, se bañara en el agua salada y se fuera adentrado en el ambiente”. Después se les enseñaba a observar las mareas y la dirección del viento, con estos elementos se podía prever la llegada de un temporal.

De lo anterior se desprende que la experiencia multisensorial es destacada en la formación de los pescadores, de los “hombres de mano”.

Los pescadores de mediana edad, consideran que parte de este conocimiento se ha perdido para las nuevas generaciones, en este sentido, señalan que el conocimiento que se tiene del mar es menor al que se tenía anteriormente. De igual modo la experiencia multisensorial disminuyó, desde la percepción de los pescadores mayores.

Anterior al uso GPS[6] los sitios de buena pesca se marcaban utilizando referencias puntos observados en tierra, por ejemplo luces de edificios, paradores localizados en la franja costera, o de alguna estación de venta de combustible que se caracterizan por marquesinas de fuertes colores, el Faro de Isla de Lobos, etc.

Así como la ecosonda[7] y el gps modificaron los procedimientos para encontrar cardúmenes y marcar los sitios de pesca, como ser lugares donde desovan, o comederos, estos dispositivos electrónicos se utilizan también para encontrar y marcar los bancos de mejillones.

La importancia de esta experiencia, es acompañada en algunos momentos por el gusto por el mar, para los: “hombres de mano” y novatos, “descendencia vieja de pescadores” y los recién llegados a la costa, “hombres artesanales” y pescadores asalariados, pescadores del oeste, pescadores “machineros”, trabajadores, responsables y pescadores bohemios, “pescador y hombre de campo” y “pescador gaucho”. En este sentido, observamos que a pesar de que existen diversas formas de acercarse a la pesca, status y roles, formas de percibir y experienciar el entorno, en los relatos de los interlocutores se describe el mar como un actante que los iguala.

Aunque este disfrute no es permanente y algunas veces antecede mientras que otras es bastante posterior a la decisión de iniciar el oficio. La cotidianeidad del pescador, en cambio, es descripta muchas veces como formando parte de lo que algunos consideran un “trabajo muy perro”, el frío, los riesgos, la incertidumbre (en relación a la captura y a las condiciones del clima).

En cuanto a los biólogos, la experiencia multisensorial, enunciada por los interlocutores, como la intuición, la observación, los olores, el sentir un ambiente, del entorno no es siempre validado científicamente por los “biólogos de campo”, pues lo que tiene un valor científico son las mediciones sistemáticas, medibles, etc. sin embargo en sus relatos estas experiencias son relevantes en la construcción del conocimiento y en los resultados

6 Se llama así al dispositivo, por las siglas en inglés correspondientes a “Global Positioning System”: “sistema de posicionamiento global”. Su funcionamiento consiste en, mediante un sistema de navegación de satélites en órbita sobre el planeta, enviar información sobre la posición.

7 Es un aparato que mide la profundidad o distancia a la que está un cuerpo mediante un sistema con ultrasonido.

de las investigaciones. En este sentido, a quienes se asocia con la actividad de observación y experiencia asistemática es a los denominados "naturalistas y observacionistas", que son "otros" situados en un pasado. La diferencia de estos con los "biólogos de campo", "científicos, modelistas o teóricos" radicaría entre otros aspectos, en la forma de realizar las observaciones y los fines de las mismas.

Este cambio puede estar relacionado con lo que señala Valentin, refiriéndose al desarrollo histórico de la disciplina "la biología durante todo el siglo XX hubo mucha gente de matemáticas, física, química que empezó a trabajar en biología entonces eso trajo otras…"

A pesar de que para algunos tipos de biólogos es más importante construir modelos teóricos frente a las observaciones y descripciones, hay un aspecto del repertorio de los "biólogos de campo" que es valorado como recurso: "ir al campo". A pesar de que en el repertorio del biólogo genetista, bio informático este recurso no se manifieste en su repertorio.

Al mismo tiempo, como señalábamos anteriormente, si bien la observación asistemática, no es movilizada como un recurso por el repertorio de los biólogos "de campo, teóricos, modelistas, bio-informáticos", reflexionando sobre el proceso de producción de su tesis Viviana, expresa que siempre estuvo presente la observación sin un "formato" preestablecido y es percibida por ella, como fundamental para la obtención de los resultados que tuvo en su investigación

A diferencia de Viviana, Facundo plantea que la práctica de la observación sin un medición no correspondería al científico, sin embargo en su relato menciona que realiza una observación no tan sistemática, que considera de disfrute pero que al mismo tiempo pareciera que releva información en un cuaderno de campo, durante esos momentos. En este sentido, el trabajo de campo, es una de las etapas de la actividad que conlleva un mayor disfrute de acuerdo a lo expresado por quienes desarrollan las investigaciones en biología, inclusive para quienes no movilizan como recurso de su repertorio las tareas que acompañan las salidas de trabajo de campo, como es el caso de los biólogos bio-informáticos.

En lo que respecta al trabajo de campo en el mar, la experiencia de disfrutar dicho espacio es compartido por los distintos tipos de biólogos, al mismo tiempo que dentro de las otras prácticas, como veremos en los otros capítulos, independientemente del tipo de práctica, a la cual se refieran.

El gusto por la salida de campo, es una de las etapas de la actividad que conlleva un mayor disfrute de acuerdo a lo expresado por quienes desarrollan las investigaciones en biología, inclusive para quienes no movilizan como recurso de su repertorio las tareas de campo, como es el caso de los biólogos bio-informáticos.

En épocas recientes se observa que el experimentar el lugar, el ambiente, esta signado algunas veces por el encuentro con otros humanos, en algunos casos esto es

incorporado y valorado positivamente, explicitando los aportes de otros saberes, otros conocimientos prácticos de los lugares, otras sin considerarlo explícitamente pero sin embargo incluyendo esos otros conocimientos en el proceso de investigación.

Uno de los repertorios que surge dentro de la práctica del surf, es el del “surfista de alma”, siendo uno de los recursos que activan estos surfistas, el de la experiencia multisensorial en el contacto con la naturaleza, que lleva a una vivencia de tipo espiritual. Este tipo de surfista se diferencia del “surfista pro”, que de acuerdo al relato de los interlocutores de este trabajo, practica el surf como un deporte y una competencia, por lo que la experiencia de tipo espiritual no es tan relevante.

Al igual que para el caso de los “hombres de mano” y los biólogos de campo, para los surfistas de alma, el estar ahí es una de las claves para lograr un aprendizaje de la práctica. En este sentido refiriéndose al aprendizaje de las condiciones climáticas y físicas adecuadas para surfar.

Si bien, en épocas recientes el uso de internet es un apoyo para la previsión de las variables del tiempo, como se analiza más adelante en este articulo, Martin, al igual que Vicente, señala que se apoya en las páginas web pero desde chico desarrolló la observación y fue incorporando el conocimiento de los vientos, las olas.

Esta modificación, implicó que las estrategias utilizadas anteriormente para garantizar el acceso exitoso (el cual esta marcado principalmente por la exclusividad casi total en detrimento de la masividad) a las olas, ya no sean tan efectivas. Pero, si bien, el conocimiento de las condiciones climáticas ya no garantizan el acceso exclusivo a las olas, por la difusión de dicha información a través de las nuevas tecnologías, el conocimiento específico de los lugares sigue siendo un elemento que regula en cierta medida el acceso a la ola más que a la playa.

Otro de los procedimientos descriptos por los surfistas tiene que ver con el conocimiento y las posibilidades de destreza. Por otro lado, el saber leer la información y conocer los lugares, la experiencia multisensorial de los mismos, es algo que confiere prestigio y al mismo tiempo da más elementos para encontrar las playas con olas.

Este relato pone de relieve la diferencia entre acceder a la información “técnica” (proporcionada por las páginas webs) del estado del clima, a experimentarlo (Manhaes Prado, 2012). La diferencia con vivenciar el tiempo y saber en la práctica que significado tiene, que ocurre en el movimiento. En palabras de Ingold (2012): “se trata más de conocer a través de la práctica que de aplicar el conocimiento en la práctica” (Ingold; 2012:40).

CONCLUSIONES

El “estar ahí”, como se concluye del análisis anterior, es una dimensión que surge en el intercambio con los interlocutores- en la que se presenta una continuidad entre las distintas actividades, en un espacio con características de liminalidad, que los enfrenta al

cambio y al movimiento y donde la agencia humana se vincula muchas veces a los ciclos de la naturaleza. “El hecho de estar en contacto directo con el lugar, muestrear, aunque te mojes pases frío, a veces pasas hambre que yo que sé qué, pero esa parte es como la que más viste, sobre todo cuando son más jóvenes ¿no? (risas) yo ya estoy medio cansado de pasar frío ahora quiero que sean otros, pero no el placer de estar en contacto con el lugar...” El gusto por estar en el lugar, por el mar, surge junto a la experiencia dual de sufrimiento y disfrute.

En este sentido, la experiencia auténtica para biólogos de campo, surfistas de alma, pescadores de mano, es multisensorial. Los olores, temperaturas, sonidos, aparecen muchas veces, a excepción de los biólogos de campo quienes no siempre lo explicitan, como garantía de la autenticidad y legitimidad de sus prácticas y conocimientos, en los relatos nativos. Y estos los distinguen de otras relaciones, como ser la de los pescadores novatos, recién llegados, biólogos teóricos o modelistas, bio-informáticos, surfistas pro. En este sentido, una de las tareas que surge como un elemento fundamental para el aprendizaje de las prácticas analizadas es la observación del entorno, la experiencia del entorno.

En relación a la construcción de la jerarquía, entre los distintos tipos de biólogos, se observa que los datos generados desde “el campo”, en la experiencia multisensorial del entorno y al mismo tiempo sistemática y controlada, son necesarios porque sin ellos no puede modelarse, pero lo prestigioso en lo académico pareciera ser modelar, porque eso te garantiza publicar en revistas arbitradas internacionales y la “biología descriptiva” no te lo permite de igual modo. Por otra parte la cuestión del disfrute del mar **y** la costa aparecen más ligados a la actividad del trabajo de campo y a los biólogos de campo, por más que, como señalé anteriormente, estos recursos y repertorios tienen matices y diversas formas de conjugarse en los actores sociales.

Esa experiencia multisensorial “se nutre tanto del ‘aquí’ y ‘ahora’ como de múltiples escalas, tiempos y espacios en relación con los cuales el aquí y ahora adquieren sentido” (Segura, 2015: 72).

En esta dirección, Lindon (2006) ha señalado que esta

> experiencia se conforma a través de un juego de espejos múltiples en los cuales el sujeto contrasta el lugar en el que está ahora (el aquí) con otros lugares vividos anteriormente e incluso imaginados. Esos otros lugares vividos e imaginados son referencias indirectas a otras escalas espaciales, pero se entrelazan en la conformación del sentido que les atribuye al lugar presente. (Lindon, 2006; en Segura, 2015: 72)

Y a nivel sensorial, en este análisis, es significativo lo relativo a la pregunta de en qué medida “la experiencia de lo exterior está mediada por determinados órganos sensoriales y vías neurales. En tal medida, los objetos son creación mía, y mi experiencia de ellos es subjetiva, no objetiva” (Bateson, 1982: 42).

El estar allí, como señalé antes, también implica verse interpelado por otros actantes, humanos y no-humanos, que cobran significado en la interpenetración entre entidades múltiples.

Observamos asimismo de qué manera, en este proceso, muchas veces las nuevas tecnologías han mediado en la relación de los individuos en las distintas prácticas. Para el caso del surf, esto incidió en la observación y el estar ahí, puesto que años atrás existía un peso mayor del conocimiento práctico, in situ, al que se observa actualmente, y en algunos casos de la mediación de otros: humanos o cámaras que registrasen las olas en tiempo real. En este sentido, al igual que se observa para los pescadores, disminuye la relevancia de la mediación del experto en algunas dimensiones, en el acceso a los bienes naturales (olas y peces). No obstante, para algunas especies sigue siendo necesario el saber escuchar y observar sus dinámicas y el entorno (social y ecológico). El patrón mantiene su jerarquía por su conocimiento, que destaca la relación con un espacio y sus cambios, a lo largo del tiempo.

En esta dirección, coincidimos con Adomilli cuando, en su estudio sobre la pesca embarcada, señala que

> en el caso de los barcos, se perdió el referencial del paisaje costero como marcación de los territorios. Para encontrar los cardúmenes, se utilizan ecosondas, inclusive en la laguna. Con todo, las innovaciones tecnológicas, como ecosondas y otros aparatos, no significan exactamente una pérdida del conocimiento de los mestres acerca de la localización de los cardúmenes y del medioambiente marítimo. Al contrario, apuntan la necesidad de cierto conocimiento y capacidad náutica, con el fin de prever el comportamiento de los peces y los lugares que existen en el fondo del mar, anticipándose a los movimientos de determinadas especies. Esto ocurre mediado por los aparatos modernos, en el caso de los barcos de enmalle, estos no son tan precisos como se podría suponer, siendo necesario aliar el dominio técnico al conocimiento marítimo. (Adomili, 2007: 211)

Al mismo tiempo, las nuevas tecnologías aplicadas a la modelación de las tablas de surf y confección de trajes han permitido surfar olas antes no surfables por la imposibilidad de acceso ante las inclemencias del tiempo o por la imposibilidad de maniobrar con las tablas hasta el momento existentes.

Para los surfistas, el dinamismo de la costa hace necesario el estar allí, lo que sigue siendo relevante para la comparación entre lo que se encuentra en internet mediante la aplicación de Windguru sobre el estado del tiempo y las olas, y lo que se observa en el sitio; así se aprende a interpretar los datos de internet. Estos no posibilitan la misma lectura que el ir al lugar y ver cómo funciona el mar y cada playa, in situ, donde además se puede hablar con algún surfista local, que conoce el lugar y a los otros actantes.

En esta misma dirección, los biólogos, incluso los bioinformáticos, señalan que no es lo mismo ir a tomar las muestras que bajar los datos desde internet, pues estos tienen vacíos de información. Sin embargo, como vimos anteriormente, la introducción de las

nuevas tecnologías en la fase de producción de datos o muestreo no se restringe a los biólogos bioinformáticos o computacionales, sino que los biólogos de campo incorporan diferentes dispositivos para aumentar el cúmulo de datos sobre el entorno o incorporarlos en el proceso de muestreo, generando estaciones de medición, instaladas de forma permanente en algunos sitios. De lo anterior se observa que se siguen realizando las actividades de muestreo en el campo, pero a la par de esto se genera un monitoreo cada vez más mediado por instrumentos de medición electrónicos, que requieren de financiamiento para su compra y mantenimiento.

Observamos que las nuevas tecnologías no suplantan el conocimiento anterior, sino que se utilizan como complemento del conocimiento de los actores sociales in situ. Se observa que se incorpora una nueva forma de comunicación y fuente de información.

Por un lado, de lo anterior concluimos que en los repertorios de pescadores de mano, biólogos de campo, naturalistas y surfistas de alma una parte importante del foco de sus prácticas está en la experiencia del sujeto y en lo que Ingold y Kurttila (2000) entienden como los conocimientos generados en las prácticas de localidad (LTK), producto de la experimentación perceptual del ambiente (Manhaes Prado, 2012: 180). Lo que se extiende asimismo para los otros repertorios, aunque no se active este elemento explícitamente como recurso.

Por otro lado, se observa que las “claves de significado” son transmitidas a los novatos en circunstancias y experiencias diversas. De acuerdo al planteo de Ingold, los novatos aprenden a percibir el mundo que los rodea a través de claves de significado. En los repertorios que analicé, observamos la importancia que tiene para la adquisición de estas claves la educación multisensorial y al mismo tiempo el privilegio del conocimiento que la gente tiene de su vivir, de su experiencia de transitar todos los días en el mundo (Ingold, 2012).

En este sentido, nos encontramos con “conocimientos situados” (Haraway, 1995). De esta etnografía se desprende que las ciencias se desarrollan en lugares concretos, partiendo de otros lugares, subjetividades, al mismo tiempo, que son multilocalizados y están atravesados por situaciones cotidianas, humanas y no humanas.

Al respecto, como antropóloga social, el estar ahí, la experiencia multisensorial fue una fuente de información permanente a lo largo de la investigación y la escritura propiamente dicha. Durante los encuentros y charlas con los interlocutores, mis sentidos se agudizaron buscando estar ahí, lo más cercanamente posible al estar ahí de ellos. En este sentido, estar alerta a los olores así como a los sonidos me permitió compartir momentos del habitar de surfistas, pescadores y biólogos durante sus prácticas y cotidianidad de sus vidas, en sus distintos roles.

En este sentido, en cada una de las etapas de la etnografía, mis vivencias como investigadora y habitante de la costa incidieron en los resultados. La forma de acceder al estudio de los sentidos y los significados es la vivencia, por lo que la participación se

presentó como imprescindible, como “condición sine qua non del conocimiento […] Las herramientas son, pues, la experiencia directa de los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, esclarecen y explican” (Guber, 1991: 177).

En esa misma dirección, el proceso es entendido por Pálsson (1994), a partir de sus estudios de la pesca en Islandia, como el “ensilkment” personal, tanto en la pesca como en el trabajo etnográfico, que significa no internalizar mecánicamente el stock de conocimientos sino estar activamente acoplado con el medioambiente. Esta perspectiva, enseñada por las teorías de la práctica, resuena con distintos aspectos del discurso islándico; mientras discuten el ensilkment, los islandeses, algunas veces, se refieren a aprender sobre pesca como a la recuperación de la marea, con la expresión: “Conseguir o tener las piernas del mar” (Pálsson,1994).

En este sentido, profundizar en la experiencia de la localidad, del estar allí en sus múltiples facetas y presentaciones, aspecto que, como mencionamos, es una de las continuidades entre algunos actores sociales, me llevó a reflexionar sobre las prácticas de localidad y el conocimiento que surge en ese proceso. Por lo que el lugar de la experimentación del entorno y la relación con otros, así como los sentidos múltiples que atraviesan los cuerpos, junto a lo afectivo y cognitivo, han sido un eje de análisis relevante.

REFERENCIAS

ADOMILLI, G., (2007), “Terra e Mar, do viver e do trabalhar na pesca marítima. Tempo, espaço e ambiente junto a pescadores de São José do Norte- RS”. Tese de Doutorado, PPGAS - UFRGS, Porto Alegre.

BATESON, Gregory (1982). Espíritu y Naturaleza. Buenos Aires: Amorrortu.

COLAÇO, J. (2015) “Quanto Custa ser Pescador Artesanal? Etnografia, relato e comparação entre dois povoados pesqueiros no Brasil e em Portugal”, Editora Garamond, Río de Janeiro.

CORBIN A., (1989), “O Território do Vazio. A praia e o imaginário occidental”,Companhia das letras, San Pablo.

D´AMBROSIO, L.; LEMBO, V.; AMATO, B.; THOMPSON, D. (2010) “El mundo Sumergido. Una investigación antropológica de la pesquería del mejillón en Piriapolis y Punta del Este”, Publicaciones de FHUCE, Montevideo.

-DIEGUES, A., (2003) “A interdisciplinariedade nos estudios do mar: o papel das ciencias sociais”, Conferência proferida na XV Semana de Oceanografia, USP, Sao Pablo.

DIAZ DE GUERRA, M. (2008) “Historia de Maldonado”, Tomo I, Ediciones de Viana, Montevideo.

GEO-Uruguay. 2008. Informe del Estado del Ambiente. CLAES-PNUMA-DINAMA. Montevideo.

INGOLD, T. (2000) The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill. 6. ed. ed., p. 465. London and New York: Routledge.

(2012) Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropologìa", Montevideo: Editorial Trilce.

LATOUR, B. (2005) "Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor -red", Buenos Aires: Editorial Manantial.

(2007) [1991] Nunca Fuimos Modernos. Ensayo de Antropología Simétrica, Buenos Aires, Siglo XXI.

SEIJO, C., (1945) "Maldonado y la Región", El siglo Ilustrado", Montevideo.

MALDONADO, S. (1994), "Mestres y Mares: espaco e indivisão na pesca marítima", Annablume editora, São Paulo.

MANHAES PRADO, R. "Viajen pelo conceito de populacoes tradicionais, com aspas". In: STEIL, A.; CARVALHO, C. (org.). Cultura, percepcao e ambiente. Dialogos com Tim Ingold. San Pablo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MILTON, K., (1997) "Ecologías: antropología, cultura y entorno", Disponible en: http:// www.uiversidadur.edu.uy/retema/archivos/Antropologia_Cultura_Entonno_Milton_K.pdf.

NOEL, G. D., (2013) "De los Códigos a los Repertorios: Algunos Atavismos Persistentes Acerca de la Cultura y una Propuesta de Reformulación" en Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales, (3)2.

REBORATTI, C. (2001) "Una cuestión de escala: sociedad, ambiente, tiempo y territorio" en Sociologías, (3)5, UFRGS.

SEGURA, R., (2015) "Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana", UNSAM Edita, Buenos Aires.

THER, F. (2006) "Complejidad territoriial ysustentabilidad: notas para una espistemologia de los estudios territoriales" En: Horizontes Antropologicos, vol.12 no.25 Porto Alegre.

WHEATON, B. (2004) Understanding Lifestyle sports: consumption, identity and difference., London, Routledge.

WRIGHT, P. Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

CAPÍTULO 8

INTERFACES ENTRE GÊNERO E DEPENDÊNCIA QUÍMICA: TRAJETÓRIAS MASCULINAS

Data de aceite: 04/01/2021
Data de submissão: 05/11/2020

Janine Targino
Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ/UCAM)
Rio de Janeiro-RJ
http://lattes.cnpq.br/4168501153374570

Esta pesquisa foi realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

RESUMO: O presente artigo pretende analisar a trajetória masculina no que tange à dependência química de drogas lícitas e/ou ilícitas. Para tanto, serão analisados os relatos de vinte e cinco homens em tratamento contra a dependência química em duas comunidades terapêuticas localizadas na região metropolitana do Rio de Janeiro. Nota-se que as trajetórias masculinas no uso problemático de entorpecentes são marcadas por peculiaridades que merecem atenção especial em pesquisas dedicadas ao tema.
PALAVRAS-CHAVE: Drogas; Dependência Química; Trajetórias Masculinas.

INTERFACES BETWEEN GENDER AND CHEMICAL DEPENDENCE: MALE TRAJECTORIES

ABSTRACT: This paper intends to analyze the male trajectory regarding the chemical dependence of licit and / or illicit drugs. To do so, we will analyze the reports of twenty five men in treatment against chemical dependence in two therapeutic communities located in the metropolitan region of Rio de Janeiro. It is noticed that the male trajectories in the problematic use of narcotics are marked by peculiarities that deserve special attention in research dedicated to the subject.
KEYWORDS: Drugs; Chemical Dependency; Male Trajectories.

1 I INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende analisar a trajetória masculina no que tange à dependência química de drogas lícitas e/ou ilícitas. Os dados apresentados são provenientes, sobretudo, de extensa observação de campo e de entrevistas semiestruturadas com homens adictos em tratamento em dois diferentes períodos: entre os anos de 2010 e 2014, quando realizei quinze entrevistas, e entre os anos de 2015 e 2017, quando mais dez entrevistas foram feitas com a intenção de obter mais informações para o aprofundamento da análise.

Tais entrevistas foram realizadas em duas comunidades terapêuticas[1] (CT's) dedicadas

1 De acordo com a Organização Mundial de Saúde (2006), as comunidades terapêuticas constituem locais estruturados, geralmente

exclusivamente ao tratamento do público masculino e localizadas na região metropolitana do Rio de Janeiro. Em função dos objetivos deste artigo, ao longo do texto irei me referir a estas comunidades terapêuticas apenas como “CT 1” e “CT 2”, sem me aprofundar nas características específicas ao tratamento por elas proposto.

A opção por entrevistar indivíduos em tratamento em CT’s deu-se em função da possibilidade ampliada de encontrar nestes lugares o perfil de indivíduos sobre o qual se dedica a pesquisa. Os internos entrevistados tinham entre 21 e 55 anos de idade, sendo 12 deles separados/divorciados, 6 casados e 7 solteiros. Em relação à escolaridade, a maioria deles (14 indivíduos) não tinha completado o ensino fundamental, enquanto 5 deles tinham concluído o ensino fundamental, 3 possuíam ensino médio incompleto, 2 tinham ensino médio completo e apenas 1 deles relatou ter ensino superior incompleto.

Diante dos dados coletados ao longo da pesquisa de campo, tornou-se clara a necessidade de organizar tais informações de acordo com uma perspectiva de análise que deliberadamente considerasse o gênero dos indivíduos em tratamento como um fator primordial. Assim sendo, este artigo está dedicado à apresentação desta perspectiva. Através dos relatos de homens adictos em tratamento foi possível ilustrar como diferentes trajetórias marcadas pela dependência química revelam vários pontos em comum quando o gênero é adotado como norteador da observação.

Enquanto instrumento orientador da análise, optei por aplicar a definição de *droga* veiculada pelo Ministério da Saúde (BRASIL, 2003), que considera droga toda e qualquer substância que, introduzida no organismo vivo, modifica suas funções. Dentro desta definição, as drogas são observadas como substâncias capazes de atenuar o sofrimento psíquico ou provocar sensação de prazer, mesmo que temporariamente e artificialmente. Ainda, é importante destacar que as representações acerca do uso de substâncias químicas classificam este hábito como uma prática marginal, da mesma forma que o usuário tende a ser visto como alguém que possui um “caráter questionável”. Para as finalidades deste artigo, destacarei questões referentes às drogas ilícitas e ao álcool, visto que o público usuário de tais substâncias constitui a totalidade dos indivíduos atendidos nas CT’s onde realizei as entrevistas. No que se refere ao conceito de dependência química, usarei a definição empregada pela Organização Mundial de Saúde (1993): um padrão de uso de substâncias psicotrópicas que causa danos à saúde.

2 | TRAJETÓRIAS MASCULINAS

Muitos são os estudos dedicados às configurações da dominação masculina enraizada em diferentes sociedades. Os apontamentos sobre as consequências históricas da desigualdade de gênero indicam que a figura feminina acaba por sofrer uma série de fatores negativos que colocam as mulheres em uma posição social e culturalmente

geograficamente isolados, onde indivíduos dependentes químicos passam a residir temporariamente para alcançar a reabilitação.

desfavorável em relação aos homens (BOURDIEU, 2007). Contudo, existe um aspecto muito importante na estrutura da dominação masculina que acaba sendo negligenciado nas análises mais superficiais sobre o fenômeno, negligência essa que ocorre justamente em função da priorização da observação dos efeitos desta opressão apenas sobre as mulheres.

Tal aspecto trata-se das implicações que a dominação masculina possui para os próprios homens que a exercem, tornando-os, muitas vezes, indivíduos oprimidos dentro das próprias relações de opressão que desenvolvem. Dessa forma, como nos diz Kimmel (*Apud* KNAUTH et al, 2005), é necessário "reconhecer que os homens, embora estejam no polo dominante destas relações, se encontram também submetidos a um conjunto de constrangimentos sociais que impõem, por sua vez, padrões bastante estritos de concepções e comportamentos".

A submissão dos homens e seus padrões de gênero no âmbito da dominação masculina podem ser percebidos claramente no que diz respeito às tendências de comportamento frente ao uso de drogas lícitas e ilícitas. Pesquisas apontam que o consumo abusivo de álcool e de drogas ilícitas é bem maior entre os homens que entre as mulheres, o que, consequentemente, pode levar a população masculina a desenvolver um maior número de problemas relacionados com dependência química do que o conjunto feminino (KNAUTH et al, 2005). De fato, o estímulo ao uso de drogas (sejam lícitas ou ilícitas) afeta com muito mais força o público masculino do que o público feminino. Esta correlação está associada aos diferentes padrões de gênero que, na sociedade ocidental moderna, aproximam os homens de comportamentos identificados com a "essência da masculinidade" como, por exemplo, o incentivo à adoção de condutas de risco frente ao uso de substâncias entorpecentes de várias espécies (KNAUTH, 1998) e à iniciação sexual precoce (SILVA et al, 2015).

A correlação entre população masculina e maior consumo de substâncias entorpecentes serve perfeitamente para ilustrar um dos eventos onde a vulnerabilidade masculina se apresenta de forma explícita. O exercício da "liberdade" acaba por incentivar comportamentos adotados como essenciais para a construção de um perfil de masculinidade hegemônica que subordina os homens dentro das relações de gênero. Em função dos valores e práticas que estruturam a constituição da masculinidade tal como ela se apresenta na sociedade ocidental moderna, a figura masculina mostra-se atravessada pelo incentivo à tomada de posturas capazes de colocar os homens em um grupo mais propenso ao desenvolvimento de comportamentos de risco. Assim, seguindo as orientações de Moraes, temos que:

> Para dar exemplos concretos, poderíamos dizer que a socialização pelas quais os homens passam valoriza os comportamentos de exposição e superação de riscos, de provisão financeira da família, de expressão de poder por meio da violência. Sendo assim, é provável que a questão da socialização dos homens, atrelada e indissociada de outras, seja importante para compreender por que

tantos homens jovens negros e pobres estão envolvidos com o comércio de drogas ilegais e por que tantos deles matam e morrem a cada dia (MORAES, 2010, p.17).

A maior vulnerabilidade masculina frente ao uso abusivo de substâncias entorpecentes acaba por constituir-se em um fenômeno concomitante ao maior envolvimento direto ou indireto de homens com o tráfico de drogas[2]. Neste sentido, Zaluar (2004) enfatiza a dificuldade da separação entre os perfis de traficantes e usuários, sobretudo quando se observa o conjunto masculino. Isto ocorre porque, muitas vezes, o usuário de entorpecentes acaba por se envolver na prática do tráfico de drogas como uma forma mais rápida de conseguir recursos e acesso imediato às drogas utilizadas para manter o vício.

Os dados obtidos através das entrevistas realizadas com internos das CT 1 e CT 2 fortalecem os apontamentos feitos por Zaluar, uma vez que demonstram o quão forte pode ser a ligação entre o uso de entorpecentes e o tráfico de drogas. A ampla maioria dos entrevistados (dezoito deles) relatou que esteve envolvida com práticas criminosas durante o período em que fizeram uso abusivo de substâncias entorpecentes e, entre as práticas criminosas mais citadas, estão aquelas vinculadas ao tráfico de drogas, direta ou indiretamente. Seja atuando na venda de drogas no varejo, na contabilidade da *boca de fumo* ou na gerência dos negócios do narcotráfico, muitos dos entrevistados disseram que sua inserção no tráfico de drogas fora algo associado ao desenvolvimento da dependência química. Deste modo, o consumo de substâncias entorpecentes pode ser identificado como um fator extremamente forte para a entrada dos entrevistados na rede de distribuição e venda de drogas ilícitas.

Em suma, o envolvimento com o tráfico de drogas fora caracterizado pelos entrevistados como uma das estratégias acionadas para garantir os recursos necessários para obter entorpecentes[3]. Torna-se necessário sublinhar que a atuação no narcotráfico constitui a prática criminosa mais comum, mas não a única, de se conseguir meios que possibilitem o consumo de drogas. Também fora comum encontrar nos relatos dos entrevistados menções à prática de crimes como roubo e furto, ambos impetrados com o intuito de arregimentar recursos para a compra de entorpecentes.

Roberto[4], 35 anos, relatou em sua entrevista que esteve associado ao tráfico de drogas, assim como cometeu outra série de crimes, quando era usuário de drogas. De acordo com o entrevistado, todas estas práticas criminosas eram realizadas com o objetivo de conseguir meios para obter drogas. No âmbito de sua inserção do narcotráfico, Roberto disse que nunca ocupou posição de grande destaque na hierarquia de traficantes. Sua

2 Os dados apresentados por Ribeiro, Rocha e Couto (2017) revelam que no estado do Rio de Janeiro, os indivíduos presos pelo delito de "tráfico de drogas e condutas afins" se dividem percentualmente entre 79,3% de homens e 20,7% mulheres.

3 Dentre as outras fontes de renda relatadas pelos internos entrevistados, três deles disseram realizar trabalhos esporádicos e/ou contar com a ajuda de familiares, amigos e parceira(o), enquanto os demais (quatro indivíduos) relataram que possuíam trabalho regular com carteira assinada.

4 Todos os nomes de internos mencionados neste artigo são fictícios.

função era apenas de vendedor varejista de pequenos volumes de entorpecentes. Aliás, cabe destacar que entre os internos entrevistados na CT 1 e na CT 2 nenhum deles declarou ter exercido função de grande monta na rede do narcotráfico, mas apenas atividades vistas como "menores", como a descrita por Roberto. Ao falar sobre sua atuação no tráfico de drogas, Roberto nos diz que:

> O meio do uso de drogas é muito promíscuo, em todos os sentidos. Quando você começa a usar droga você é levado a esse tipo de coisa, por isso que é difícil você encontrar alguém que tenha usado droga muito tempo e não tenha roubado alguém, que não tenha vendido droga para conseguir dinheiro. No meu caso, eu queria ter dinheiro, drogas e mulheres, e por isso me envolvi com roubo, furto e tráfico de drogas. E eu acabei sendo preso por roubo várias vezes (Roberto, 35 anos, interno da CT 1).

Ainda no que tange ao maior envolvimento de homens no tráfico de drogas, deve-se citar que este fenômeno possui como uma de suas consequências imediatas o incremento da população masculina em detenção no sistema carcerário[5]. Segundo o Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (2017), 26% dos homens privados de liberdade foi condenado ou aguarda julgamento pelo crime de tráfico de drogas. Assim, juntamente com o crime de roubo[6], o tráfico de drogas constitui atualmente um dos maiores motivos para a inclusão de homens no sistema carcerário. Esta informação reverbera de forma significativa nos dados coletados nas entrevistas realizadas com os internos da CT 1 e da CT 2. Deve-se destacar que dez dos entrevistados disseram ser egressos do sistema penitenciário, sendo a prática de tráfico de drogas e condutas afins o motivo relatado para a privação de liberdade de oito deles.

Nota-se que o narcotráfico exerce uma forte atração sobre a população masculina. Isto se deve a uma série de fatores e diversos pesquisadores já dedicaram páginas de estudos sobre este fenômeno. Autores como Misse (1999), Velho (1998) e Zaluar (2004) indicam com bastante propriedade o quanto as histórias do tráfico de drogas nas favelas da cidade do Rio de Janeiro são predominantemente protagonizadas pela figura masculina. E, ainda que exista uma significativa participação feminina na rede do narcotráfico (BARCINSKI, 2012), quando se compara a atuação de homens e mulheres no âmbito do tráfico de drogas, os primeiros se destacam substancialmente.

Sobretudo no que tange aos jovens oriundos de áreas de favela, a carência econômica vivenciada e a falta de opções imediatas que atendam às expectativas de inclusão no mercado formal de trabalho auxilia na construção de um panorama no qual iniciar carreira no tráfico de drogas surge como o caminho mais viável (SILVA & GRANER-

---

5 No entanto, Campos (2015) destaca que, embora os homens sejam a maioria no conjunto de indivíduos envolvidos no tráfico de drogas, as mulheres possuem chances 2,3 vezes mais elevadas de serem incriminadas por esta prática criminosa.

6 Tal como no que tange ao crime de tráfico de drogas, 26% dos homens privados de liberdade foram condenados ou aguardam julgamento pelo crime de roubo (LEVANTAMENTO NACIONAL DE INFORMAÇÕES PENITENCIÁRIAS, 2017).

ARAÚJO, 2011). A absorção pelo narcotráfico, justamente por não ser muito criteriosa e por oferecer remuneração elevada desde o início, acaba sendo mais atrativa do que o exercício de qualquer outra atividade profissional no mercado formal ou informal. Deste modo, como nos diz Meirelles & Ruzany,

> O contexto de vida das favelas da cidade do Rio de Janeiro se estabelece a partir das desigualdades sociais, em que os jovens do sexo masculino são constantemente desafiados a buscar formas de sobrevivência dentro do enfrentamento diário das múltiplas ameaças em seu cotidiano. Uma das poucas alternativas de trabalho encontradas por esse segmento é o mercado varejista do tráfico de drogas. São jovens que manifestam uma cultura machista impregnada pela lei do crime organizado (MEIRELLES & RUZANY, 2009, p.9).

Entre os elementos envolvidos na inclusão crescente da população masculina no tráfico de drogas, tem-se que, segundo Meirelles & Ruzany (2009), a prática criminosa do narcotráfico apresenta um incremento de masculinidade não encontrado em outras esferas da vida pública dos jovens das camadas mais populares. Estar incluso na hierarquia do tráfico de drogas traz como benefício ao jovem rapaz a possibilidade de ser admirado pelos demais indivíduos que estão em posições inferiores na escala de poder, ao mesmo tempo em que se pode usufruir da atração que o "homem armado" exerce sobre determinado perfil de mulheres.

Dentro desta configuração social específica, o tráfico de drogas é percebido como um espaço de virilidade e *status*, e o envolvimento nesta atividade criminosa acaba por funcionar como um mecanismo de confirmação da masculinidade diante dos demais membros do grupo social. Assim, neste contexto, a masculinidade está diretamente vinculada à sua posição na hierarquia do tráfico, ou seja, a função que ele ocupa determina as suas possibilidades de ganhos financeiros, posse de armamento e relacionamentos com várias mulheres simultaneamente (MEIRELLES & RUZANY, 2009).

Todos os fatores relatados acima que caracterizam o envolvimento de homens com o narcotráfico são componentes indispensáveis para a melhor compreensão do fenômeno em tela. No que tange ao objeto de estudo elegido na pesquisa aqui apresentada, é interessante notar que a conjuntura de elementos relacionados ao binômio *homens* e *drogas* é igualmente encontrada nos relatos obtidos através das entrevistas com os internos da CT 1 e da CT 2. Isto demonstra o quanto estes relatos individuais estão inseridos dentro de uma realidade global que se revela atravessada por questões que afetam com bastante força um segmento específico da sociedade. Assim sendo, analisar em minúcia as motivações expostas pelos entrevistados a respeito de sua inserção – seja apenas como usuário ou não – no mundo das drogas, trata-se de uma forma de incluir estas trajetórias individuais em um contexto global.

Voltemo-nos para a análise dos motivos que levaram os homens entrevistados a iniciarem o uso de substâncias entorpecentes. Segundo pesquisas voltadas para os

padrões de gênero no que diz respeito ao consumo de drogas, além do gênero constituir um grande influenciador na escolha da substância a ser usada, ele também atua como um fator interferente sobre os motivos e o padrão de uso dessas substâncias. Entre os homens, por exemplo, o consumo de álcool é feito para melhorar o suporte e a interação social, enquanto entre as mulheres tem o propósito central de aliviar as insatisfações gerais da vida (ANDRADE, DUARTE & OLIVEIRA, 2010).

Observando os relatos dos internos é possível identificar o uso de drogas como um fenômeno ligado à preocupação em ter bom desempenho na interação social. Dessa forma, fora recorrente nas falas dos internos a menção ao fato de que o início do uso de drogas ocorreu como uma maneira de se aproximar mais facilmente de algum grupo considerado socialmente importante e, posteriormente, ser aceito como um membro legítimo do mesmo. Aqui, o papel exercido pelo amigo que apresenta a droga para o indivíduo é fundamental, pois é ele que irá não só trazer o entorpecente, como também irá incentivar o uso da substância[7]. Neste primeiro momento, o uso de drogas ainda se trata apenas de uma atividade recreativa e sazonal feita no seio do grupo de amigos que igualmente utilizam entorpecentes e ainda não tem os ares de dependência química instalada no organismo.

Alguns relatos são especialmente ilustrativos sobre este aspecto do início do comportamento de risco que acaba por levar à dependência química. Luiz, 23 anos e interno da CT 1 destacou em seu relato que começou a usar drogas em função de sua vontade de ser aceito no grupo que considerava proeminente na favela em que vivia durante sua adolescência. Segundo o entrevistado, até aquele momento ele nunca havia manifestado curiosidade suficiente que o fizesse ter interesse por entorpecentes ilícitos. Contudo, isto mudou a partir do momento em que o uso de drogas passou a ser um critério – sob sua própria ótica - para que pudesse se aproximar e efetivamente participar do grupo que tanto admirava.

> Eu não queria ficar de lado, eu queria que as pessoas me achassem legal. Se eu pudesse voltar no tempo não teria sido tão idiota, mas naquela época eu achava isso tão importante que nem ligava se a droga ia me matar ou não. Eu queria ser o “cara” para as pessoas me olharem me admirando, e foi por causa dessas amizades do mal que eu quase morri (Luiz, 23 anos, interno da CT 1).

Igualmente, Carlos, 45 anos e interno da CT 2, relatou que começou a usar drogas sob interferência direta de amigos. A preocupação em ser bem visto entre aqueles que considerava ter alta popularidade o levou, ainda na adolescência, a usar drogas lícitas como cigarro de tabaco e álcool. No entanto, a necessidade de se mostrar uma pessoa ainda mais interessante frente aos demais fez com que outras drogas, mais fortes e de uso ilegal, fossem acrescentadas ao rol de substâncias consumidas. Assim, os indivíduos que, na entrevista de Carlos, foram identificados como “mensageiros do diabo” teriam sido os

7 O trabalho de Cardoso & Malbergier (2014) traz uma série de dados que demonstram o papel que os amigos exercem quando da decisão por usar drogas.

grandes incentivadores do hábito que, posteriormente, se transformaria na dependência química de vários entorpecentes.

Ivo, 29 anos e interno da CT 2, teve uma trajetória de vida semelhante a de Carlos e Luiz. Os amigos admirados por terem notoriedade no bairro em que Ivo morava durante a adolescência serviram de modelos a serem seguidos no intuito de alcançar a visibilidade que tanto desejava. Tal como o entrevistado relatou, os primeiros passos em direção ao uso abusivo de drogas foram dados de maneira sutil, através de cigarros de tabaco e álcool consumidos entre amigos. Todavia, a curiosidade e o estímulo de terceiros mobilizaram Ivo no sentido de experimentar drogas ilícitas, como maconha, cocaína e *crack*. Em sua avaliação retrospectiva, é interessante notar que Ivo mostra-se ciente da influência exercida por terceiros no desenvolvimento inicial do comportamento que posteriormente se tornaria dependência química.

> Eu comecei igual a todo mundo, fumando um cigarro de um amigo aqui, tomando uma bebida ali. Nisso eu tinha uns quatorze anos, mas com o tempo eu fui querendo experimentar coisas novas, foi aí que eu comecei a fumar maconha com uns amigos que cresceram comigo no mesmo bairro. Nem preciso dizer o que aconteceu depois. Fui da maconha para cocaína e pro *crack* bem rapidinho, porque eu tinha a influência das pessoas que andavam comigo naquela época (Ivo, 29 anos, interno da CT 2).

Nos relatos dos entrevistados existem exceções quanto aos motivos apontados para o uso de drogas. Nem todo o conjunto de entrevistados do sexo masculino iniciou o consumo abusivo de drogas visando puramente melhorar o desempenho na interação social. À contramão dos casos expostos acima está o caso de Antônio, 32 anos e interno da CT 1, que relatou em sua entrevista ter iniciado o uso de drogas motivado por um momento de depressão profunda que atravessou durante sua adolescência.

Segundo o entrevistado, o falecimento de sua mãe quando ele tinha apenas 16 anos de idade, fez com que se sentisse deprimido e sem nenhuma perspectiva para o futuro que o pudesse inspirar. Esta situação se tornou ainda pior quando Antônio foi obrigado a viver com seu pai, uma figura descrita como excessivamente autoritária e, em alguns momentos, violenta e intransigente com seus filhos. Diante de toda esta conjuntura desanimadora, Antônio relata que encontrou nas drogas uma válvula de escape, onde todos os seus problemas pareciam menores e sem importância. A dependência química não tardou a acontecer, e pouco tempo depois Antônio se tornou um usuário abusivo de cocaína e maconha.

Outra questão pertinente para o consumo abusivo de drogas trata da profissão exercida pelos entrevistados antes de ingressarem no tratamento contra a dependência química. Estudos apontam que uma das motivações contemporâneas mais veementes que levam ao uso de substâncias entorpecentes e ao desenvolvimento de dependência química está ligada à esfera da atividade profissional. Fatores como excesso de trabalho,

necessidade de apresentar um desempenho cada vez melhor, medo de demissão, falta de controle na execução de tarefas e conflitos interpessoais levam muitos indivíduos ao estresse e, como uma possibilidade de fuga deste, ao consumo abusivo de drogas[8]. De fato, os dados coletados através das entrevistas com os internos indicam que este panorama engloba parte do público atendido pela CT 1 e pela CT 2.

Quatro entrevistados relataram que atuaram como profissionais em segmentos que exigiam jornadas de trabalho muito cansativas e que, muitas vezes, eram executadas no turno noturno. As profissões descritas nestes relatos são a de motorista de ônibus, caminhoneiro, segurança patrimonial e a de motorista de caminhão de coleta de lixo[9]. Aqui torna-se importante destacar que, no âmbito do uso de drogas no exercício de atividades laborais, existe uma distinção interessante entre aquele que seria o uso funcional da droga contra o que pode ser classificado como uso disfuncional de entorpecentes. De acordo com Fontaine (2006) o uso funcional da droga diz respeito à condição na qual o profissional encontra, através da substância química, meios para melhor lidar com as exigências impostas pelas suas tarefas e para permanecer no exercício pleno de suas funções. Por outro lado, o uso disfuncional de substâncias químicas indica uma circunstância na qual o uso de drogas deixa de ser funcional para se transformar em dependência química instalada no organismo. Desta forma, como nos diz Lima (2010), no que tange ao uso disfuncional de entorpecentes,

> A droga deixa de ser um meio ou recurso a mais para o indivíduo lidar com suas dificuldades, tornando-se um fim em si mesmo. Neste caso, ao invés de auxiliá-lo no enfrentamento dos seus problemas, é a própria substância que passa a representar um problema a ser enfrentado (LIMA, 2010, p.265).

De acordo com os relatos dos entrevistados que disseram usar drogas no ambiente de trabalho, temos uma escalada gradativa que leva estes indivíduos do uso funcional para o uso disfuncional das drogas. Embora nenhum dos entrevistados em questão tenha iniciado o uso de drogas exclusivamente com a intenção de obter melhor desempenho no exercício de suas funções laborais, a intensificação do uso de entorpecentes ocorreu, sobretudo, por influência de questões que envolviam as atividades profissionais.

Thomas, 55 anos e interno da CT 1, relatou em sua entrevista que exerceu a função de motorista de ônibus durante 15 anos na cidade do Rio de Janeiro. Ao longo deste período o entrevistado fez uso recreativo de algumas drogas, como maconha e cocaína, mas não se sentia dependente destas substâncias. Todavia, após ser transferido definitivamente para o turno da noite na empresa em que trabalhava, Thomas se deparou com uma nova condição

8 Os resultados publicados da pesquisa realizada pela International Stress Management Association do Brasil (Isma--BR) com mil executivos de São Paulo e Porto Alegre nos mostram que 57% deles recorrem ao uso de álcool, drogas e/ou medicamentos para suportar o estresse da rotina. (Disponível em: http://brasil100censura.com.br/. Acesso em: 26 jan. 2018).

9 O levantamento bibliográfico sobre a relação entre o uso de drogas e o trabalho feito por Félix Junior, Schlindwein & Calheiros (2016) indica pesquisas que corroboram o dado de que os profissionais identificados nesta pesquisa compõem o conjunto de profissionais com maior probabilidade de usar drogas sistematicamente e abusivamente.

de trabalho na qual precisava de algum tipo de estímulo que o permitisse se manter no pleno exercício de suas funções. Neste ponto a cocaína pareceu ser o recurso ideal para o entrevistado, que começou a usar a substância com mais frequência, chegando a consumir a droga várias vezes na mesma noite. A pressuposição de que a cocaína ajudaria o entrevistado a encarar suas novas condições de trabalho foi fortalecida pelo fato de que o uso de tal estratégia, segundo Thomas, é bastante comum entre motoristas de ônibus que atuam nos horários mais avançados da noite.

> Para quem trabalha na noite é muito fácil conseguir todo tipo de droga. E não vem me falar que fulano trabalha de noite de cara limpa que não tá, não tem como. Se você trabalha de noite vai acabar usando alguma coisa para aguentar o tranco porque é muito difícil ficar aceso a noite toda. Chega uma hora que o sono toma conta da gente de uma forma que você não faz ideia. (Thomas, 55 anos, interno da CT 1).

Assim sendo, o consumo mais intenso da cocaína visava manter o estado de alerta necessário a um indivíduo que atuava como motorista por muitas horas. No entanto, não tardou para que o uso sistemático da droga revelasse uma condição de dependência química, inclusive fazendo com que o entrevistado consumisse a substância mesmo quando não estava em horário de serviço. A facilidade de acesso aos pontos de venda de drogas igualmente fora indicada como um fator que colaborou para que o entrevistado usasse cada vez mais cocaína. Uma vez que a linha de ônibus na qual Thomas trabalhava incluía em seu itinerário as redondezas de algumas favelas da zona norte do Rio de Janeiro, não era necessário muito esforço para que o entrevistado pudesse obter a droga durante sua jornada laboral. Desta forma, pode-se perceber no relato de Thomas que o uso funcional da droga se desdobrou em um uso disfuncional acarretado pelo desenvolvimento da dependência química.

Jorge, 46 anos e interno da CT 2, relatou em sua entrevista uma história parecida com a de Thomas. Ao longo de sua atuação durante cinco anos como motorista de caminhão de coleta de lixo na cidade do Rio de Janeiro, Jorge diz que sua relação com substâncias entorpecentes mudou quando sua jornada de trabalho passou a ser executada nos turnos da noite. Jorge relata que os longos períodos que passava na direção do caminhão o deixavam extremamente cansado, o que poderia colocar em risco não só a execução de trabalho, como também sua vida e a dos demais profissionais que trabalhavam com ele. Ao mesmo tempo, Jorge diz que teve muitas dificuldades de se adaptar à nova rotina de trabalho noturno, uma vez que ele não conseguia descansar satisfatoriamente durante o dia. Todo este panorama foi decisivo para que Jorge optasse pelo uso sistemático de algo que o deixasse em estado de alerta por mais tempo. E, neste contexto, Jorge passou a usar cocaína com uma frequência maior do que já usava anteriormente, além de começar a usar rebite seguindo as recomendações de colegas de trabalho. De acordo com o entrevistado, os problemas relativos ao uso constante de cocaína começaram a aparecer quando

alterações radicais de humor e comportamento se tornaram frequentes. Por conseguinte, Jorge fora instruído pelo seu supervisor a se afastar de suas atividades e procurar ajuda específica para sua dependência química.

> Olha irmãzinha, não sou nem o primeiro nem o último da [empresa de coleta de lixo] a trabalhar trincado[10]. Todo mundo que trabalha no caminhão de noite passa por isso. Eu até brinco, quando você vê um [empregado da empresa de coleta de lixo] trabalhando muito feliz a noite, pode ter certeza de que ele não está puro (Jorge, interno da CT2).

Por fim, no que diz respeito ao momento em que estes indivíduos decidem buscar tratamento contra a dependência química é possível sublinhar alguns aspectos que atravessam os relatos dos entrevistados e que merecem notoriedade pela recorrência que apresentam nas entrevistas. O primeiro destes aspectos trata do estado físico e psicológico deploráveis dos entrevistados depois de um longo período sob o uso abusivo de entorpecentes. Tal desgaste provoca a perda do controle sobre os próprios atos, que é descrita como o momento chave para o início da conscientização da necessidade de tratamento contra a dependência química. A ausência de autocontrole surge como um momento decisivo, sobretudo pelo fato de que esta perda do controle sobre os próprios atos leva os indivíduos a cometerem exageros em estado de completa inconsciência. Isto caracteriza a situação descrita pelos internos como "fundo do poço", ou seja, condição na qual já não existe mais a possibilidade de prosseguir na prática das atividades rotineiras (como trabalhar, estudar etc.) e estabelecer uma convivência saudável com amigos e familiares. Para ajudar o indivíduo a se conscientizar sobre os exageros cometidos sob o efeito das drogas, amigos e familiares são apontados como peças-chave, pois são eles que se encarregam de promover um choque de realidade no dependente químico.

> Eu usei crack durante seis meses, mas essa droga não teve tanto poder de destruição sobre mim como a cocaína. Quando eu usava crack eu me preocupava em tomar banho, em voltar para casa. O crack nunca me deixou em uma situação de mendicância, como a cocaína. E foi assim que minha atual namorada me reencontrou depois de dias que eu estava sumido. Ela nem acreditou quando me viu naquela situação, mas ela conversou comigo e me disse: você tem que se tratar, isso não é vida para você levar. E foi ela que me mandou buscar tratamento aqui (Lucas, 48 anos, interno da CT 1).

> No meu caso eu era viciado mesmo só em álcool. Só usava cocaína e maconha as vezes, mas não era viciado, porque depois me explicaram que viciado mesmo precisa da droga todo dia para viver, e eu ficava as vezes uma semana inteira sem cheirar, mas bebia todo dia sem parar. Quando eu bebia eu saia de mim, virava outra pessoa e ficava muito diferente. Meu comportamento não era o mesmo, eu ficava agressivo sem querer e quebrava as coisas dentro de casa só por raiva, nem tinha motivo. Mas era a bebida que fazia isso comigo, me deixa transformado em um monstro. Eu mesmo não tinha tanta noção das coisas que eu fazia quando estava bêbado e nem da forma como a minha

10 *Trincado* trata-se de uma gíria que quer dizer "sob efeito de drogas".

> família sofria quando eu ficava naquele estado. Se não fossem as pessoas que me amam me falarem que eu estava exagerando e que ninguém mais aguentava ficar perto de mim quando eu começava a beber, acho que eu estava até hoje no vício maldito sem imaginar que a bebida estava destruindo a minha família (Denis, 21 anos, interno da CT 2).

O momento de degradação provocado pelo uso abusivo de drogas, associado à prática de atividades marginais é outro ponto que interliga as histórias relatadas pelos homens entrevistados. Situações limite, como ameaças de morte feita por traficantes que cobravam dívidas da compra de drogas, disputas territoriais envolvendo os entrevistados[11]e traficantes de facções rivais ou o medo de ser morto em alguma investida policial[12]parecem ser decisivos para a tomada da decisão de largar o vício de drogas. Desta forma, pode-se dizer que entre as motivações mais fortes que levam estes indivíduos a buscarem internação está aquela ligada ao medo da morte, mais especificamente o medo da morte violenta a tiros. Neste contexto, a uso de drogas não ameaça a vida na mesma proporção que as investidas impetradas por outros atores envolvidos na rede de combate, consumo e venda de drogas.

> Vi tanto amigo meu morrer que até perdi a conta. Dos moleques que cresceram comigo lá em (nome de uma favela da cidade do Rio de Janeiro) eu acho que só eu e um primo meu que conseguimos sair com vida, porque lá quase toda semana tinha um deitado no morro. Se não eram os traficantes que mandava matar, era a própria polícia que fazia o serviço. Se pegavam os caras com arma e droga já sabia que ia para vala, só não ia se tivesse um arrego muito forte para dar para eles (os policiais). Aí eu fui vendo tudo isso, minha vida já estava um inferno porque eu nunca sabia se eu ia estar vivo no outro dia, se eu ia conseguir um dia sair daquela vida de usar droga. E quando mataram meu irmão, eu fiquei quase maluco. Na minha cabeça eu ficava pensando que podia ser eu no lugar dele, porque a gente só andava junto, a gente usava (drogas) juntos e fazia as correrias[13] tudo junto também. Isso daí abriu os meus olhos (Mizael, 29 anos, interno da CT 2).

O temor causado pela possibilidade de sofrer uma morte violenta que leva estes indivíduos a buscarem tratamento para a dependência química fica ainda mais claro quando eles relatam situações nas quais seus amigos, também dependentes químicos, foram vítimas de morte a tiros. Estes casos são relatados como uma forma de ilustrar uma história onde o personagem principal poderia ser o entrevistado, mas que, por sorte, não é.

3 I CONCLUSÃO

A análise dos dados expostos acima permite concluir que existe uma série de fatores, sejam eles culturais ou sociais, que tornam a trajetória masculina no uso de drogas bastante peculiar.

11 Nos casos em que os entrevistados também atuaram no narcotráfico.

12 Nos casos em que os entrevistados exerciam atividades marginais.

13 *Correria* trata-se de uma gíria para se referir a assalto ou furto.

A aproximação entre uso e tráfico de drogas parece tão intensa que, muitas vezes, é quase impossível separar uma coisa da outra. Isso se deve ao fato de que o envolvimento com o narcotráfico ajuda, por várias vias, no atendimento das necessidades colocadas pela dependência química instalada no organismo. E assim, dentro de uma relação cíclica na qual os componentes se retroalimentam mútua e continuamente, o uso de drogas e o narcotráfico revelam sua coexistência. Principalmente quando tratamos dos extratos mais baixos da sociedade, torna-se ainda mais comum encontrarmos usuários de drogas que ocupam as mais diversas funções na rede de venda de entorpecentes ilícitos. A constatação da existência desta associação não causa espanto se o panorama que serve de pano de fundo é analisado com o mínimo de minúcia. Tendo em vista que as possibilidades de se conseguir a droga são menores para indivíduos das camadas mais baixas, a via oferecida pela prática do tráfico surge como a mais conveniente e eficiente.

Por fim, vimos que a trajetória masculina no que diz respeito à participação em atividades do narcotráfico e outras atividades marginais, ao desenvolvimento da dependência química e a busca por recuperação mostram muitas peculiaridades. Dessa forma, para a construção de políticas públicas de qualidade e eficazes voltadas para usuários problemáticos de drogas deve-se levar em extrema consideração tais singularidades. Além disso, torna-se de suma importância que pesquisadores dedicados à compreensão do fenômeno da dependência química dediquem páginas de estudos à temática específica dos homens adictos. Somente assim pode-se garantir que uma evolução real na qualidade e possibilidades de atendimento aos dependentes químicos seja plenamente alcançada.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Arthur; DUARTE, Paulina; OLIVEIRA, Lúcio G. **I Levantamento nacional sobre o uso de álcool, tabaco e outras drogas entre universitários das 27 capitais brasileiras**. Brasília: SENAD, 2010.

BARCINSKI, Mariana. Mulheres no tráfico de drogas: a criminalidade como estratégia de saída da invisibilidade social feminina. **Contextos Clínicos**, São Leopoldo, v. 5, nº 1, São Leopoldo, 2012, p.52-61.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRASIL. Ministério da Saúde. **A Política do Ministério da Saúde para a atenção integral a usuários de álcool e outras drogas**. Brasília, DF, 2003.

_____________________. Ministério da Justiça e Segurança Pública. **Levantamento nacional de informações penitenciárias**. Departamento Penitenciário Nacional, Brasília, 2017.

CAMPOS, Marcelo. **Pela metade: as principais implicações da Nova Lei de Drogas no sistema de justiça criminal em São Paulo.** Tese de Doutorado, Direito, Universidade de São Paulo, 2015.

CARDOSO, Luciana Roberta Donola; MALBERGIER, André. A influência dos amigos no consumo de drogas entre adolescentes. **Estudos de Psicologia**, v. 31, nº 1, Campinas, mar/2014, p.65-74.

FONTAINE, Astrid. **Double vie – les drogues et le travail**. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2006.

FELIX JUNIOR, Itamar José; SCHLINDWEIN, Vanderléia de Lurdes Dal Castel; CALHEIROS, Paulo Renato Vitória. A relação entre o uso de drogas e o trabalho: uma revisão de literatura PSI. **Estud. pesqui. psicol**., Rio de Janeiro, v. 16, nº 1, jul/2016, p.104-122.

KNAUTH, Daniela. Morte Masculina: homens portadores do vírus da Aids sob a perspectiva feminina. In: Luiz Fernando Dias Duarte; Ondina Fachel Leal. (Org.). **Doença, Sofrimento, Perturbação**: perspectivas etnográficas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

____________________; VÍCTORA, Ceres; LEAL, Andréa. Liberdade, sexo e drogas: a vulnerabilidade de homens jovens de camadas populares. In: ADORNO, Rubens; ALVARENGA, Augusta e VASCONCELLOS, Maria da Penha. **Jovens, Trajetórias, Masculinidades e Direitos**. São Paulo: Edusp, 2005.

LIMA, Maria Elizabeth. Dependência química e trabalho: uso funcional e disfuncional de drogas nos contextos laborais. **Revista brasileira de Saúde ocupacional**, v. 35, nº 122, 2010, p.260-268.

MEIRELLES, Zilah; RUZANY, Maria Helena. 2014. Tráfico de drogas, masculinidades, relação de gênero e risco de DST/AIDS. Revista Adolescência & Saúde, v. 6, nº1, 2014, p. 9 – 14.

MISSE, Michel. **Malandros, marginais e vagabundos**: acumulação social da violência no Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado, Sociologia, Universidade Cândido Mendes, 1999.

MORAES, Maristela. Gênero e usos de drogas: por que é importante articular esses temas? In: MORAES, Maristela; CASTRO, Ricardo; PETUCO, Denis (Org). **Gênero e drogas**: Recife: Instituto PAPAI, 2010.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS). **Glossário de álcool e drogas** (J. M. Bertolote, Trad.). Brasília: Secretaria Nacional de Políticas Sobre Drogas, 2006

____________________. **Classificação de transtornos mentais e de comportamentos da CID-10:** descrições clínicas e diretrizes diagnósticas. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1993.

RIBEIRO, Ludmila; ROCHA, Rafael; COUTO, VINÍCIUS ASSIS. Nas malhas da justiça: uma análise dos dados oficiais de indiciados por drogas em Belo Horizonte (2008-2015). **Opinião Pública**, v. 23, Campinas, 2017, p.397-428.

SILVA, Aniel de Sarom Negrão et al. Início da vida sexual em adolescentes escolares: um estudo transversal sobre comportamento sexual de risco em Abaetetuba, Estado do Pará, Brasil. **Rev Pan-Amaz Saude**, v. 6, nº 3, Ananindeua, set/2015, p.27-34.

SILVA, Nelson; GRANER-ARAUJO, Renata. O adolescente, tráfico de drogas e função paterna. **Rev. psicol. polít.**, v. 11, nº 21, 2008, p.141-158.

SMILDE, David. **Razão para Crer:** agência cultural no movimento evangélico latino-americano. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.

VELHO, Gilberto. **Nobres e Anjos**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998.

ZALUAR, Alba. **Integração perversa:** pobreza e tráfico de drogas. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vagas Editora, 2004.

CAPÍTULO 9

"MENINO VESTE AZUL, MENINA VESTE ROSA": GÊNERO E ANIMAIS DE ESTIMAÇÃO

Data de aceite: 04/01/2021

Juliana Abonizio
http://lattes.cnpq.br/9668060044309607

Eveline dos Santos Teixeira Baltistella
http://lattes.cnpq.br/3645829178389230

Susana Gonçalves Costa
https://orcid.org/0000-0002-2766-0135

RESUMO: Ao serem considerados indivíduos e ganharem nome e espaço na organização familiar, os animais eleitos para o afeto são alvo de expectativas e projeções de gênero e, para compreender como tal fenômeno ocorre, utilizamos três estratégias metodológicas: 1- observação participante e conversas informais com tutores, tendo como critério de seleção estabelecimentos comerciais de produtos para animais de estimação localizados em Cuiabá- capital do estado de Mato Grosso, escolhidos pelo porte; 2- entrevistas com atendentes e médicos veterinários, 3- classificação dos objetos vendidos para os animais de acordo com o gênero. Por haver mais objetos, tais como roupas e acessórios, dirigidos a cães, restringimos a análise a essa espécie. A pesquisa foi realizada entre 2015 e 2017 como parte de um projeto maior intitulado O lugar social dos animais na sociedade contemporânea. Através dos dados construídos, observamos como os objetos refletem as expectativas dos tutores dos atributos de masculinidade e feminilidade dos animais tutelados numa concepção binária de gênero. Os produtos dirigidos às fêmeas destacam-se pela predominância da cor rosa e por laços e presilhas para cabeça, vestidos e saias, além de peças com brilhos. Para os machos, são ofertados produtos que objetificam a noção de masculinidade, tais como gravatas, camisetas de times de futebol e réplicas de uniformes de profissões ocupadas tradicionalmente por homens, como policial, bombeiro e segurança.

PALAVRAS-CHAVE: Consumo; animais de estimação; gênero.

"BOY WEARS BLUE, GIRL WEARS PINK": GENDER AND PETS

ABSTRACT: When considered as individuals and gain a name and space in the family organization, the animals chosen for affection are the target of expectations and projections of gender and tounder stand how this phenomenon occurs we adop three methodological strategies: 1- Participant observation and informal conversations with tutors, inside commercial establishments of pet products located in Cuiabá - capital of the state of Mato Grosso, wich were selected by size; 2- Interviews with veterinarians, their assistants and pet shop clercks, 3 - Classification of objects old to animal according to gender. Because there are more objects, such as clothing and accessories, directed to dogs, were stricted the analysis to this specie. The research was conducted between 2015 and 2017 as part of a larger project entitled: The Social Place of Animals in Contemporary Society. Through the constructed data, we observed how the objects reflects

theexpectationsofthetutorsoftheattributesofmasculinityandfemininityofthepets in a binary conception of gender. The product saimedat females stand out by the predominance of pink color and by ribbon sand head loops, dresses and skirts, as well as pieces with sparkles. For males, products that objectify the notion of masculinity, such as ties, soccer team jerseys, and replicas of uniforms of occupations traditionally occupied by men, such as police, firefighter, security, are offered.
KEYWORDS: Consumption; pets; gender.

INTRODUÇÃO

Uma das autoras deste artigo, além de pesquisadora da relação entre humanos e animais, é tutora de um *poodlee*, acompanhada do canino, dirigiu-se a um Pet Shop em Natal, no Rio Grande do Norte, a fim de comprar um extensor de guia para que Ozzy pudesse correr mais livremente em Ponta Negra, uma das praias brasileiras que aceita a presença de cães. Ao chegar ao estabelecimento comercial, solicitou o extensor à atendente e a resposta foi o questionamento: "Trata-se de macho ou fêmea?" Pensativa sobre as alternativas binárias apresentadas, a tutora respondeu, ainda que sem certeza e apelando para o senso comum, que o animal era macho, ao que a vendedora respondeu com ar triste: - "Mas só tenho rosa". A tutora comprou o extensor rosa-choque e, como um brinde, veio a ideia de refletir sobre a transposição de valores de gênero para os animais de estimação, afinal, qual o problema de um cachorro usar uma coleira ou qualquer outro adereço da cor rosa? Isso afetaria a construção da masculinidade de quem? Do cão ou da sociedade na qual ele se insere? Como se dá a relação entre as duas fronteiras, gênero e espécie, sendo que ambas, apesar de culturais, baseiam-se em argumentos biológicos?

Considerando que analisar a vida cotidiana se inicia com perguntas a fim de desvendar como, em situações banais do cotidiano em que nada se parece passar (PAIS, 2002), o social se manifesta, se reproduz ou se rompe, decidimos investigar a construção de gênero dos animais de estimação através do consumo de produtos que lhe são destinados, sendo classificados como específicos para machos ou fêmeas e, noutras vezes, sem tal direcionamento.

Para atingirmos nosso objetivo, escolhemos três estratégias metodológicas: 1- observação participante e conversas informais com tutores em estabelecimentos comerciais de produtos para pets; entrevistas com atendentes e médicos veterinários dos estabelecimentos selecionados; 3-classificação dos objetos vendidos para os animais de acordo com o gênero. Por haver mais objetos, tais como roupas e acessórios, dirigidos a cães, restringimos a análise nessa espécie. Realizamos a observação em quatro estabelecimentos comerciais destinados a animais de estimação, localizados em Cuiabá-capital do estado de Mato Grosso, Brasil, escolhidos pelo porte em razão da variedade de produtos que poderíamos encontrar. Durante a observação, conversamos com tutores e consumidores em potencial dos produtos ali comercializados e também entrevistamos

três atendentes e duas médicas veterinárias. Para fins comparativos e maior abrangência, classificamos objetos comercializados dirigidos a pets vendidos em uma loja virtual.Os dados foram construídos entre 2015 e 2017 e os resultados parciais foram apresentados em duas ocasiões: apresentação oral com o título **"Menino veste azul, menina veste rosa"**: atribuição de papeis de gênero em famílias multiespécies" no **VII Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia** (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa) Lisboa - Portugal 04 a 07 de junho de 2019 e publicados no **Caderno Eletrônico de Ciências Sociais**, Vitória, v. 7, n. 2, pp. 102-122, 2019 com o título **Entre laços e gravatas**: gênero e animais de companhia. O formato e o conteúdo foram revisados para o formato que agora apresentamos.

Como dissemos no início, a reflexão teve início em Natal, cidade na qual uma das autoras atuava como investigadora visitante no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, ao qual cabe os mais sinceros agradecimentos pela oportunidade e pelas discussões teóricas que possibilitaram essa reflexão.

CONSUMO ESTIMADO: MERCADO E ANIMAIS DE COMPANHIA

Na sociedade contemporânea, as relações de afeto entre animais humanos e não humanos têm uma demarcação nada clara (KULICK, 2009, p. 499). Não apenas integrantes do mesmo espaço doméstico, hoje vemos que muitos animais são considerados como membros da família. Se os laços entre espécies não são novidade, a rede de relações entre espécies tem pelos menos uma característica que ganha destaque na cultura contemporânea, da qual por vezes se enfatiza as práticas de consumo e hiper consumo (LIPOVETSKY, 2007): o afeto se baseia ou é mediado pela aquisição de produtos e serviços que garantem além de conforto e segurança aos bichos, *status* para animais e donos.

Não à toa, a denominação *pet*- usual no Brasil, mas não recorrente em Portugal - marca, não um tipo de animal, mas um tipo de relacionamento interespecífico e também um mercado.Tal mercado aproxima os consumidores enquanto compradores e os consumidores enquanto usuários dos produtos. Não raras vezes, a própria escolha da mercadoria passa a ser do animal de estimação, como nos casos das padarias caninas que oferecem degustação ainda que os humanos sejam os únicos a portarem as carteiras e as senhas dos cartões de crédito. O consumo de objetos é uma das maneiras de borrar a fronteira entre as espécies ao lado de outras práticas e concepções que lhes subjazem. Assim, ao atribuir um nome, em especial se esse nome for de uso recorrente em humanos, ao vestir, vacinar, delimitar dietas, obedecer a práticas sanitárias, cohabitar, dividir a cama, o carro e o lugar no avião, controlar a ingestão alimentar, o gasto calórico e a vida sexual, os animais são incorporados no modo de vida humano moderno ocidental.

Este modo de viver caracteriza-se por um tipo específico de consumo e de produção

de mercadorias e os animais de companhia se destacam enquanto um segmento econômico. No Brasil, desde 2012, o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento criou uma Câmara Setorial Produtiva dos Animais de Estimação, reconhecendo a importância deste mercado. Somente em 2017, o faturamento mundial do setor foi de US$119,5 bilhões. O Brasil foi responsável por US$ 20,3 bilhões dessa movimentação, ficando atrás apenas de Estados Unidos e Reino Unido. (ABINPET, 2018, p.1).

Conforme Carvalho e Pessanha (2012, p. 634), os tutores que têm um comportamento antropomórfico gastam com seus *pets* mais que o dobro que aqueles que "... não oferecem guloseimas, acessórios, roupas ou deixam seus animais terem livre acesso ao domicílio". São rações *premium*, tratamentos veterinários especializados, serviços de embelezamento, brinquedos educativos, jóias, além de camas, casinhas e coleiras personalizadas. Em somente um dos estabelecimentos comerciais pesquisados, pudemos verificar a oferta de pelo menos oito marcas diferentes de rações para cães, com variações como: cardíaca, renal, sênior, *light* e obesidade.

Da mesma maneira, encontramos vários produtos para o "embelezamento" dos animais, em uma mistura entre as noções de higiene e de estética, como xampus, tiaras, e outros adereços cuja compra simboliza o amor que sentem pelos animais de estimação, sendo que estes, geralmente, são denominados filhos. (BAPTISTELLA, 2019).

As mercadorias também funcionam como uma forma de atribuir identidade àquele indivíduo, que passa a ser parte da família e não um exemplar de uma espécie, e percebemos que a identidade é construída com vários fatores, dentre os quais, destacamos, nessa reflexão, o gênero.

O QUE OS ESTABELECIMENTOS ESTABELECEM: AS LOJAS PESQUISADAS

As quatro lojas que visitamos são de médio e grande porte. Duas delas funcionam como clínicas de animais, já as outras duas só têm licença para realizar procedimentos simples, como aplicação de vacinas e vermífugos, despugnação, descarrapatização, banho e tosa e pequenos curativos. As outras duas fazem procedimentos mais complexos (como cirurgias variadas) e também funcionam como hotel.

Os estabelecimentos que visitamos seguem um *layout* bastante parecido: há um balcão de atendimento, onde se podem solicitar remédios e rações que ficam expostos na parte de dentro do balcão, com acesso restrito aos funcionários. Há uma área interna onde se realizam consultas e, nos casos das clínicas, também dá acesso à área cirúrgica e de internação. A parte mais ampla das lojas funciona como vitrine de produtos onde o consumidor tem acesso livre Lá ficam: bebedouros, pratos, brinquedos, arranhadores, bolas, algumas marcas de ração, biscoitos e outros produtos mastigáveis, além de camas, bolsas, casinhas, adereços (como laços, gravatas, calçados e coleiras) e roupas.

Os produtos dividem-se basicamente entre os destinados a gatos e a cachorros,

mas há gaiolas e rações para hamster, pássaros, peixes decorativos, tartarugas e jabutis. Dentre os produtos, centralizamos a análise naqueles direcionados aos caninos, uma vez que essa é a espécie que mais ocupa a categoria *pet* no Brasil e é o maior púbico-alvo além de ter aceitação do uso de adereços.

As roupas não estão divididas em masculinas e femininas na disposição (o que também se confirma na loja *online* em que a descrição do produto não traz qualquer coisa que identifique o gênero), porém a cor e o tema conduzem a uma classificação não necessariamente consciente por parte dos tutores. Já os acessórios, no caso *online*, contém a descrição delimitadora de gênero: "colar de *strass* cristal feminino tamanho PP", "colar peludo masculino inox médio". Há também colar unissex, mas visualmente não se pode diferenciá-lo do masculino. Apesar de a distribuição das roupas nos espaços seguir padrões variados, como marca, tamanho, estação do ano, as roupas são direcionadas aos gêneros, como vestidos e moletons, gravatas, roupas de presidiário, super heróis, estampas de brasões de times de futebol e assemelhadas a uniformes de profissões tipicamente masculinas, como bombeiro e guarda-costas. Já as roupas femininas são basicamente compostas de vestidos e calcinhas higiênicas e reproduzem fantasias e temas como bruxinha, saia de *futton*, princesa. Também há fantasias de outros animais, como tubarão, jacaré e dinossauro que concluímos serem mais usadas por machos, de acordo com os potenciais consumidores presentes nos estabelecimentos.

Os adereços são, em maioria, femininos, como presilhas, pingentes, brincos auto-colantes e em nada se diferenciam de produtos para os ralos cabelos de bebês recém nascidos. Em alguns casos, a única diferença encontrada foi a estampa com "ossinhos" que induz a conclusão de que se tratava de um produto para cães. No caso dos machos, destacam-se as gravatinhas que são colocadas nos animais principalmente após receberem os tratamentos de tosa e banho. Já as fêmeas recebem lacinhos coloridos e, se tem pelos curtos, adesivos auto-colantes que imitam pedras coloridas, como *strass* e brilhantes.

Mas o que esses adereços significam? Qual noção de masculinidade e feminilidade subjaz o consumo de adereços? Os objetos consumidos ligam-se a uma concepção de natureza biológica do gênero? Como essa classificação se insere em uma concepção binária de gênero que fundamenta, apesar de ser questionada por diversos movimentos sociais, a cultura contemporânea?

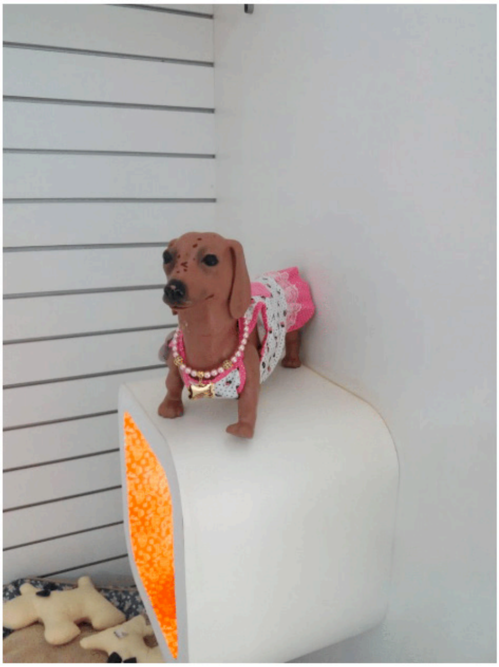


Foto 1: Uso de manequins para roupas de cães.

Foto: Autoras, 2019.

SEXO E GÊNERO NAS FRONTEIRAS DA BIOLOGIA E DA ANTROPOMORFIZAÇÃO DOS ANIMAIS DE COMPANHIA

A partir da segunda metade do século XX, inicia-se e logo se intensifica a distinção conceitual entre "sexo" e "gênero", sendo o primeiro aquilo que categorizaria biologicamente os humanos e demais animais, e o segundo termo passou a designar as diferenças atribuídas culturalmente e refere-se a uma discussão humana. Sexo, enquanto componente corporal, divide os seres em machos e fêmeas, enquanto o gênero, sendo uma construção cultural, categoria os humanos entre masculinos e femininos. Obviamente, ambas as categorias são criadas por humanos (e no caso de gênero, exclusivamente para pensar os humanos) e muitas vezes justapostas no senso comum. Cabe ressaltar que a distinção entre sexo / gênero teve grande repercussão e cresceu academicamente principalmente nos estudos feministas, que possibilitaria o questionamento da subalternidade da mulher e, posteriormente, pelos estudos *queer*. Sendo considerado cultural e não algo da natureza, o papel ocupado pelas mulheres passa a ser questionado.

Esse avanço nas pesquisas sobre gênero e o desenvolvimento do ramo do que se chama de Estudos Feministas foi paralelo ao desenvolvimento dos Estudos Animais, ou *Humans Animals Studies*. Tal campo também é interdisciplinar (deMELLO, 2012) e tem

desconstruído a diferença também estabelecida como natural entre os humanos e os demais animais (INGOLD, 1994.). Da mesma forma que se construiu artificialmente a concepção de natureza de sexo correlato a gênero, foi construída a ideia de animalidade e humanidade baseando-se em distinções supostamente biológicas que vem sendo postas em xeque por pesquisadores variados, embasando inclusive ativismos como procede também pelo campo dos Estudos Feministas. Há uma interseccção entre algumas pesquisas e ativismos que percebem a similaridade da exploração da mulher e da exploração dos animais, dentre os quais, as fêmeas são as mais exploradas, como as cadelas progenitoras, as vacas leiteiras e galinhas poedeiras, o que reproduz, no nível dos animais, a hierarquia de gênero.

A novidade proposta em nossa análise é unir as questões de gênero e de animalidade, ambas as fronteiras complexas e sobretudo nubladas pelas (pré) noções de natureza e cultura no caso dos animais de estimação, principalmente porque o animal criado como animal de estimação tem uma condição liminar, o que confunde ainda mais as definições tanto de espécie quanto de gênero. Compra-se um animal fêmea, mas, ao deixar de ser mercadoria, considerando que mercadoria é um estado e não uma natureza do objeto (APPADURAI, 2008), e passando a ser membro da família, a cadela, pouco a pouco muda seu *status* e vai deixando de ser animal e ser fêmea, para ser a "nossa filhinha caçula" que é "dócil", uma "flor de menina".

A entrada dos animais (de somente algumas espécies, ressaltamos) na esfera moral da sociedade, se passa a lhes conferir direitos, lhes abala a natureza daquilo que são ou deixam de ser. A crença na natureza da feminilidade e masculinidade (concepções de gênero confundidas com sexo) persiste nos discursos analisados, porém, é acompanhada de afirmações dadas por profissionais veterinários que o que vale, em termos de temperamento, é a criação, o que questiona a determinação biológica, dado que se torna curioso vindo de um profissional cuja a formação tem um currículo basicamente técnico com poucas ou nenhuma discussão sobre cultura e sociedade.

DAS OFERTAS ILIMITADAS ÀS LIMITAÇÕES DE GÊNERO

A classificação dos produtos como masculino, feminino e unisex – com estética neutra indiferenciável dos objetos classificados como dirigidos aos machos – é entrecruzada com outros critérios classificativos, como o tamanho, o temperamento, a raça, entre outros.

Segundo Sahlins (2003, p.202), as roupas servem para sinalizar dentro de uma sociedade a separação entre masculino e feminino[1]. Na contemporaneidade ocidental, por exemplo, vemos as saias como elementos de uso exclusivo da mulher. No caso dos homens, a falta de uma peça de roupa sinaliza a masculinidade: o andar sem camisa.

1 Mesmo entre humanos, as roupas unissex, ou sem gênero, podem ser alvo de polêmicas. Em março deste ano, a marca lusitana Zippy lançou sua primeira coleção sem gênero e foi alvo de críticas em redes sociais, sendo acusada de ideologia de gênero. A marca precisou explicar publicamente que sua coleção não estava ligada a nenhum tipo de movimento ou ideologia. Da mesma maneira, a britânica Jonh Lewis foi alvo de indignação em 2017 por apresentar peças que poderiam ser vestidas por meninos e meninas. (MARQUES, 2019, p.1).

Vale lembrar que os próprios *pet shops* estimulam a distinção entre sexos a partir de adereços. Após o banho, por exemplo, as fêmeas ganham lacinhos coloridos ou adesivos brilhantes enquanto os machos são adornados com bandanas ou gravatinhas. As roupas, nesse caso, funcionam de maneira semiótica, como signos que vão sinalizar à sociedade o gênero daquele animal.

No caso do *pet*, a ausência também é significativa, tal como os brincos em recém nascidos. Se não os tem, trata-se de um exemplar humano masculino. Os bebês humanos, em que o gênero ainda não foi incorporado, por desenvolvimento físico entrecruzado com técnicas corporais, as distinções de gênero se manifestam nas cores das roupas ou na presença-ausência de acessórios, como colantes de cabeça e brincos. Se carregam brincos, trata-se de meninas, apesar do questionamento dessa prática por sujeitos da cena da modificação corporal, tendo em vista a sua arbitrariedade.

Trata-se, pela legislação brasileira, maus tratos submeter animais a procedimentos estéticos, tais como amputação de rabos e orelhas, não obstante, proíbe-se a realização de modificações corporais, como tatuagens e perfurações, por menores de idade, a exceção de perfurações no lóbulo da orelha. Apesar de a legislação não mencionar, trata-se de uma prática realizada em recém nascidos do sexo feminino.

Sobre essa discussão, o artista, pesquisador e ativista da modificação corporal, Thi Angel, afirma que:

> Em São Paulo desde 1997 a **lei de número 9.828 –** conhecida como **lei Campos Machado –** proíbe a colocação de adornos, tais quais *body piercing* e tatuagem, em menores de idade, exceto brincos nos lóbulos das orelhas. Ora, curiosamente o projeto de lei não faz nenhuma menção às questões essenciais tais quais autonomia e consentimento, ambas serão desenvolvidas no decorrer do texto. Irônico, mas a **lei Campos Machado** proíbe quem já tem capacidade de escolha e pode consentir em ter o seu corpo perfurado, mas legitima que os corpos que não podem ainda consentir sejam perfurados. (ANGEL, 2015, p.1)

O autor combate a prática cissexista que se manifesta na perfuração das orelhas de meninas e submete indivíduos, desde o nascimento, a uma concepção binarista e excludente, manifesta, inclusive, as cores azul e rosa.

Guimarães (2003, p. 41) chama esta condição de "vocação dinâmica das cores". Na sociedade contemporânea, afirma o autor, o rosa é associado à feminilidade e à homossexualidade e seu uso constitui uma informação ligada ao universo da mulher e do "mundo gay". O azul, mais comumente, é colocado em oposição, representando o masculino.

Recentemente, inclusive, a Ministra brasileira da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves, viralizou em um vídeo em que cercada de ruidosos correligionários proclamava: "Atenção! É uma nova era no Brasil. Menino veste azul e menina veste rosa". Se, entre os humanos, a declaração criou controvérsia, ganhando

detratores e apoiadores, a pesquisa nas lojas nos mostra que para os animais tal crença é reforçada pela oferta de produtos.

A maioria das roupas para fêmeas trazem cores da paleta do rosa, em diversas tonalidades e as estampas trazem motivos infantis. As formas das roupas para as cadelas, além de emularem os vestidos e saias humanos, também são mais curvilíneas e muitas vezes contam com babados e detalhes como lacinhos. Havia ainda peças que reproduziam signos da moda durante o período da pesquisa: o animal *print*, especialmente a estampa de oncinha, era vista com frequência nas araras e prateleiras dedicadas às fêmeas. Outro signo bastante presente da feminilidade foi o brilho: adesivos, coleiras, lacinhos e guias eram recobertos de pedrinhas brilhantes.

Já as roupas masculinas geralmente trazem tonalidades mais associadas ao universo masculino, como azul e verde. As formas destas roupas, mais uma vez, tem como referencial os modelos humanos e encontramos diversas camisas polo e camisetas para machos. As estampas trazem temas como “marinheiro”, “super-herói” e “pirata”.

É importante salientar que há uma diferença dos produtos e da noção de masculinidade e feminilidade expressa no tamanho dos animais. As roupas e acessórios dirigidos a animais grandes têm menos elementos característicos da feminilidade exagerada tal como visto nos produtos dirigidos às raças pequenas. Para animais grandes, existe pouca ou nenhuma opção que os antromorfizem.



Figura 2: A fêmea recebe adesivos brilhantes e uma bandana rosa, para sinalizar seu gênero.

Foto: autoras, 2019.

Em uma das lojas pesquisadas, as únicas roupas disponíveis para cães grandes eram roupas pós-cirúrgicas que tem o propósito de evitar que o animal retire os pontos, mas, segundo a dona do estabelecimento, o produto era vendido em duas opções de cores, rosa e azul. Mesmo sendo uma roupa funcional, as vestes pós-operatórias revestem-se de símbolos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os vendedores, veterinários e tutores entrevistados durante essa pesquisa destacaram a procura por roupas que destaquem o gênero ao que o animal pertence – salientando que isso é visto como algo biológico - e tal preferência se manifesta também em perfumes, coleiras, guias etc. Não há indicação tão evidente de gênero quando se trata da compra de casinhas, já os brinquedos geralmente são unissex, diferenciando-se principalmente pelo direcionamento aos diferentes portes. Para além da esfera do consumo, a nomeação dos animais é bastante distintiva de gênero e reveladora das qualidades que se acreditam intrínsecas: Branda, Serena, Thor, Mel, Coragem, Phelipe, Zeus. Alguns, como o Ozzy, com quem ocorreu o evento que deu início a essa reflexão, carrega o sobrenome, indicando seu pertencimento – quase – indistinto à sua família humana.

A antropomorfização e também a infantilização dos *pets* são recorrentes, pois os tutores, em caso de verbalizar sobre o gênero do animal, geralmente utilizam a expressão: "ele é menino" ou "ela é menina". Independentemente da castração, muitos entrevistados negam a possibilidade de atividade sexual aos tutelados – excetuando-se em fins procriativos com finalidades principalmente comerciais – justamente por um declarado ou latente ciúme de seu bebê, sentimentos que recaem principalmente sobre fêmeas.

É importante salientar que a produção de bens de consumo para animais de companhia com variação de gênero não simula tão somente as expectativas dos tutores, mas é também uma reprodução de valores vigentes na sociedade analisada, no caso a brasileira contemporânea, ainda que haja diversos movimentos sociais a questionar tais determinações de gênero. Até o momento, não vimos o questionamento dos papeis de gênero em relação aos animais, apesar de estes já estarem inseridos na esfera moral da sociedade como vimos em trabalhos anteriores, sobretudo no direito.

REFERÊNCIAS

ABINPET. 2018. *Mercado Pet Brasil 2018.* Disponível em: <http://abinpet.org.br/download/abinpet_folder_2018_d9.pdf>. Data de acesso: 05/04/2019.

AMARO, C.; CUSTÓDIO, A. 2011.O "fazer o bem sem olhar a quem" e os limites da abordagem antropocêntrica na história das relações homem-animal**.***ComCiência*, São Paulo, n. 134, p. 1, dez.

ANGEL, T. 2015.Para Repensar as perfurações nas orelhas de crianças. Site *Frrrkguys*. Disponível em: <http://www.frrrkguys.com.br/para-repensar-as-perfuracoes-nas-orelhas-das-criancas/>. Data de acesso: 03/04/2019.

APPADURAI, Arjun. 2008. *A Vida social das coisas*: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niteroi, RJ: Universidade Federal Fluminense.

BAPTISTELLA, E.T. 2019. *Animais e fronteiras: um estudo sobre as relações entre animais humanos e não-humanos.* Curitiba: Appris.

BRASIL. 2012. *Ministério anuncia a criação de cadeia produtiva pet.*Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento.Disponível em: <http://www.agricultura.gov.br/assuntos/camaras-setoriais-tematicas/documentos/camaras-setoriais/animais-e-estimacao/anos-anteriores/ata-de-reuniao-12>. Data de acesso: 02/05/2015.

CÃES e gatos: machos ou fêmeas? *Site Estimação*. Disponível em: <https://www.estimacao.com.br/caes-e-gatos-machos-ou-femeas/>. Data de acesso: 03/04/2019.

CANAL do Pet. S/D. Como saber o sexo do gato e qual é melhor para você. *IG*. Disponível em: <https://canaldopet.ig.com.br/cuidados/dicas/2017-11-01/sexo-do-gato.html>. Data de acesso : 27/03/2019.

CANATTO, B.D. e al. 2012. Caracterização demográfica das populações de cães e gatos supervisionados do município de São Paulo. *Arq. Bras. Med. Vet. Zootec,* v.64, n.6, p. 1515 – 1523.

CARVALHO, R.L.S.; PESSANHA, L.D.R. 2013. Relação entre famílias, animais de estimação, afetividade e consumo: estudo realizado em bairros do Rio de Janeiro. *Revista Sociais & Humanas*, online, v. 26, n. 3, p. 622 – 637.

GASTALDO, E. 2008. Goffman e as relações de poder na vida cotidiana. *Rev. bras. Ci. Soc.*, online, vol.23, n.68, pp.149-153, outubro. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092008000300013>. Data de acesso: 08/03/2019.

GUIMARÃES, L. 2003.*As cores na mídia*: a organização da cor-informação no jornalismo. São Paulo: Annablume.

INGOLD, t. (1994) Humanity and animality. In: Ingold, T. (Org.). *Companion encyclopedia of anthropology*. London: Routledge. p. 14-32

KULICK,D.2009. Animais Gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies. *MANA*, v. 15, n. 2, p. 481-508.

LIPOVETSKY, G. 2007. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras.

MAFESSOLI, M. 2001. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Record.

DeMELLO, Margo. 2012. Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies. . New York: Columbia University Press. 488 pp.

MARQUES, A. C. 2019*. Coleção “sem género” da Zippy cria polémica e obriga marca a reagir.* Observador. Disponível em: <https://observador.pt/2019/03/27/colecao-sem-genero-da-zippy-cria-polemica-e-obriga-marca-a-reagir/> .Data de acesso: 04/04/19.

PAIS, J. M. 2002. *Sociologia da vida cotidiana. Teorias, métodos e estudos de caso*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

PEREZ, C. 2016. *Signos da marca*: expressividade e sensorialidade. São Paulo: Cengage Learning.

RIBEIRO, C.B.A et al. 2018. Azul ou rosa? Futebol ou boneca? Menino ou menina? O chá de revelação e o espectro dos papeis sociais no consumo e na construção da identidade de gênero. IX Encontro Nacional de Estudos de Consumo. Disponível em: <http://estudosdoconsumo.com/wp-content/uploads/2018/11/ENEC2018-GT09-RIBEIRO-CARMO-MESQUITA-PINTO-AzulOuRosa.pdf>. Data de acesso: 03/04/2019.

RUFINO, I. 2017. *Quanto Custa ser mulher?* Diário do Comércio. Disponível em: <https://dcomercio.com.br/categoria/negocios/quanto-custa-ser-mulher>. Acesso em: 07/04/2019.

RUSKY, R. 2017. Macho ou fêmea? *Correio Brasiliense.*. Disponível em: <http://blogs.correiobraziliense.com.br/maisbichos/macho-ou-femea/>. Data de acesso: 08/04/19.

SAHLINS, M. 2003. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

VERHOEF-VERHALLEN, J. 2017. *Enciclopédia ilustrada de cães grandes & médios.* São Paulo: Editora Escala.

CAPÍTULO 10

NATUREZA E CULTURA: DO AUSTRALOPITHECUS AO HOMO SAPIENS SAPIENS E AO "HOMO CRETINENSIS"

Data de aceite: 04/01/2021
Data de submissão: 06/10/2020

Nuno Manuel dos Santos Carvalho
Escola Superior de Educação – Insituto Politécnico de Coimbra
CICS.NOVA – Centro Interdisciplinar de Ciências Socais – FCSH
Universidade Nova de Lisboa
Coimbra – Portugal
https://orcid.org/0000-0002-0970-7331

RESUMO: O presente texto, sob a forma de ensaio reflete, tendo por base outras reflexões do autor sobre o tema, acerca da relação entre a natureza e a cultura sendo a primeira a base da cultura e a segunda tudo o que a espécie humana acrescentou à natureza para satisfazer as suas necessidades, materiais, espirituais e sociais, ou seja, uma reflexão sobre os impactes antrópicos desde o aparecimento do primeiro hominídeo, o australopithecus, até ao atual homo sapiens sapiens, refletindo como poderá a nossa espécie através da cultura, (antropologicamente falando) a qual permitiu, como referido, a Ultrapassagem da natureza, de modo a satisfazer as suas necessidades, poderá também levar a espécie humana a consumir todos os recursos naturais, e, como tal, levar à sua própria extinção, por isso aqui designamos o homo sapiens sapiens atual de "homo cretinensis".
PALAVRAS-CHAVE: Natureza, cultura, recursos naturais, impactes antrópicos, espécie humana.

NATURE AND CULTURE: FROM AUSTRALOPITHECUS TO HOMO SAPIENS SAPIENS AND TO "HOMO CRETINENSIS"

ABSTRACT: The present text, in the form of an essay, reflects, based on other reflections of the author on the subject, on the relation between nature and culture, being the first the basis of culture and the second all that the human species added to nature to meet their material, spiritual and social needs, that is, a reflection on the anthropic impacts from the appearance of the first hominid, australopithecus, to the present homo sapiens sapiens, reflecting how our species can through culture, (anthropologically speaking), which allowed, through teconoligia, the overcoming of nature, so as to satisfy their needs, may also lead the human species to consume all natural resources, and as such, lead to its own extinction. This is why we call the current homo sapiens "homo cretinensis".
KEYWORDS: Nature, culture, natural resources, anthropic impacts, human species.

1 I INTRODUÇÃO

Parece ser consensual a ideia que a atual *crise* que afeta os equilíbrios ecológicos do planeta, bem como o desenvolvimento humano nos domínios económico, social e cultural, e que constituem a chamada *crise ecológica*, resulta da ação humana sobre a natureza, a qual ao longo do tempo vem sendo potenciada e agravada pelo desenvolvimento tecnológico,

traduzido numa maior capacidade física e social de domínio da natureza, mas também da sua destruição.

Parece também evidente a emergência duma consciência ecológica que reclama uma mudança de atitudes e comportamentos, consubstanciada em medidas políticas concretas para mudar o rumo dos acontecimentos, e numa reorientação reflexiva da ciência e da tecnologia para diagnosticar, prever e remediar os impactes ambientais negativos da ação humana. Bailes (1985), citado por Hannigan, associa a história ambiental, à "dialética entre a natureza e a cultura, a interação dos seres humanos com o resto da natureza ao longo do tempo" (HANNIGAN,1995, p. 145)

Contudo, essa consciência ecológica e o conhecimento científico e tecnológico que podiam alterar o rumo da espécie humana num caminho de sustentabilidade a longo prazo, parecem não ser suficientes para travar a predação do planeta até ao fim inexorável da espécie dado que, o que parece prevalecer é um modelo de desenvolvimento centrado na economia e exploração irracional dos recursos naturais, ao invés de colocar a tecnologia ao serviço da sustentabilidade da terra e da vida na terra.

2 | NATUREZA E CULTURA

2.1 Relação entre natureza e cultura

A relação entre natureza e cultura, e consequentemente homem-natureza, é tão antiga quanto a existência humana na Terra, ou seja, desde o primeiro hominídeo, o Australopithecus, até ao atual homo sapiens sapiens, uma subespécie do homo sapiens do qual todos os seres humanos atuais descendem.

Natureza é antes de mais o *universo* na sua totalidade cósmica, visível e invisível, na qual o homem se insere.

> "A totalidade do cosmos, inclui as coisas, os seres, os animais, os homens e as forças – conhecidas e desconhecidas que os regem. Por natureza compreende-se também o ambiente ecológico, a terra, a vegetação, os animais; a vida humana desenvolve-se em simbiose com esta realidade" (BERNARDI, 1982, p. 20).

O homem faz parte da natureza, com a qual se relaciona e da qual depende para a sua existência. No entanto, essa relação assumiu um carácter diferente da estabelecida por todas as outras espécies vivas, a partir do momento em que este adquiriu capacidade para a transformar e criar *cultura.* Mais do que o modo de vida dos homens, a cultura é tudo o que homem "acrescenta à natureza, ou seja, a cultura é a natureza materializada, objetivada" (MESQUITELA LIMA, 1991, p. 39) pelo trabalho e ação humana em função das suas necessidades.

Assim, a cultura assenta necessariamente sobre a natureza. "Se, portanto, se quer compreender a fundo o complexo fenómeno da cultura, convém não descurar o

fundamento natural que permite ao homem desenvolver a atividade mental e criar a cultura" (BERNARDI, 1982, p. 23)

Mas, a cultura não diz apenas respeito aos *aspetos materiais* da vida humana, ela respeita também ao *simbólico* e ao *espiritual*, tendo assim um caráter ambivalente muito significativo dado que, por exemplo, remete simultaneamente para as técnicas de exploração agrícola e para os sistemas de representação espiritual. "A nossa natureza é cultivada, logo cultural. Somos nós e não a natureza que inventamos os espaços verdes e os parques naturais" (OST, 1995, p. 225).

Para uma análise dinâmica da cultura, Bernardi, apresenta quatro fatores: o *anthropos*, ou seja, o homem na sua realidade individual e pessoal; o *ethnos*, comunidade ou povo, entendido como associação estruturada de indivíduos; o *oikos*, o ambiente natural e cósmico dentro do qual o homem se encontra a atuar; o *chronos*, tempo, condição ao longo da qual, em continuidade de sucessão, se desenvolve a atividade humana. (BERNARDI, 1982).

Enquanto fator da cultura, tal como é apresentado por Bernardi, o *oikos* é o meio ambiente no qual a espécie humana desenvolve a sua atividade e cria cultua e, é esse meio ambiente que vai influenciar a cultura de cada povo, de cada local, na medida que pode dizer-se que a cultura é uma resposta da espécie humana à natureza, e aos desafios que esta lhe coloca, para satisfazer as suas necessidades, *físicas e espirituais.* É deste desafio-resposta que resulta a diversidade cultural, na medida em que consoante o *oikos*, assim são os desafios e respetivas respostas. É assim que, por exemplo, os desafios e as respostas são muito diferentes, logo culturas diferentes, em *oikos* tão diversos como, por exemplo, a floresta tropical e o deserto. Ou seja, a espécie humana apresenta uma grande diversidade cultural, que está intimamente relacionada com o seu meio.

> "As culturas são respostas adequadas e adaptadas ao ambiente geográfico-natural, porém este não determina linearmente o tipo de cultura, embora o condicione. "O ambiente, fator de cultura, condiciona, apesar de tudo, a técnica, ou seja, toda a atividade exterior e material do homem" (BERNARDI, 1982, p. 67).

2.2 Relação homem-natureza: Um percurso de domínio tecnológico

A partir do momento em que a espécie humana – o nosso antepassado a*ustralopithecus* – "ultrapassou" a natureza, se libertou dela, com a criação do primeiro objeto, "passando" da *natureza* à *cultura*, considerando que "a cultura não é mais do que a libertação da natureza" (MESQUITELA LIMA, 1991, p.39), cria com ela uma relação de domínio, que a crescente inovação tecnológica tem permitido acentuar cada vez mais.

Com efeito, essa capacidade do homem para "fabricar" artefactos materiais e sócio-institucionais cada vez mais sofisticados, capazes de o ir libertando das condicionantes e limitações impostas pelo meio natural, tem-lhe permitido colonizar, e controlar praticamente

todos os espaços do globo terrestre. A relação de *solidariedade* homem-natureza tem assim vindo a tornar-se progressivamente assimétrica com o aumento da capacidade tecnológica do primeiro.

A relação com a natureza que é hoje estabelecida pelo *sapiens* das sociedades tecnológicas nada tem a ver com a do *sapiens* primitivo. Pode assim dizer-se que, apesar da relação de domínio do homem sobre a natureza, existia uma maior relação de proximidade motivada por uma maior dependência do homem face ao seu ambiente, ao seu oikos. “O homem dos primeiros tempos estava incessantemente na presença da natureza; os hábitos da vida civilizada ainda não interpunham um véu entre eles” (BACHELET, 1995, p. 103).

O conflito que a espécie humana estabeleceu com a natureza tem, assim, uma origem muito longínqua, na pré-história – pensemos nas crescentes ruturas ecológicas que constituíram a proliferação de uma espécie de predador tecnologicamente evolutiva, a domesticação e a progressiva criação cultural de espécies animais, e a associação da tecnologia agro-pastoril à utilização controlada do fogo em larga escala –, e a atual situação resulta de sucessivas crises ecológicas acumuladas. Como frisa Ost, se é em Descartes e noutros pensadores eruditos seus contemporâneos que comummente se procuram os indícios de uma rutura entre o homem e a natureza, “o movimento remonta ainda mais longe e mais além. De certa forma, é desde a origem, desde a aparição da espécie humana, que o homem transforma a natureza” (OST, 1995: 30).

Assim, todas as civilizações têm responsabilidades na atual crise ambiental, na medida em que muito antes das sociedades industriais da época moderna a atividade humana sempre se mostrou nociva para os ecossistemas provocando, nestes, profundas e irreversíveis alterações, sendo a desflorestação o exemplo mais antigo. “A destruição da floresta foi o reverso e a condição do desenvolvimento da agricultura, da criação de gado, do artesanato e das atividades proto-industriais”. (DELÉAGE, 1991, p. 213).

Contudo, o ritmo da conquista humana sobre a natureza, ao longo dos séculos, foi um processo muito lento, comparado com a rapidez do atual processo de deterioração do planeta. Uma fraca densidade da população e uma capacidade reduzida de intervir sobre o meio natural, explicam que a antropomorfização da natureza se tenha durante milénios exercido a um ritmo relativamente lento, o que foi permitindo às espécies, tanto vegetais como animais, o tempo necessário à sua recuperação e *adaptação*, pesem embora processos de rutura irreversível à escala regional. Harari (2018) refere que a primeira vaga de extinção, que acompanhou a disseminação dos recolectores, foi seguida por uma segunda vaga, que acompanhou a disseminação dos agricultores, e oferece-nos uma perspetiva importante sobre a terceira vaga de extinção que a atividade industrial está a provocar nos nossos dias.

> “Não acredite nos ecologistas que acreditam que os nossos antepassados viviam em harmonia com a natureza. Muito antes da Revolução industrial o *Homo sapiens* detinha um recorde, entre todos os organismos, por ter levado

> à extinção o maior número de espécies e animais. Detemos a duvidosa distinção de sermos a espécie mais mortífera nos anais da biologia" (HARARI, 2018, p. 95-96)

A aceleração dessa rutura inicia-se com o advento do capitalismo moderno a partir do século XVI e, sobretudo, a partir do século XVIII, com a revolução industrial, que veio alterar profundamente a representação coletiva da natureza, pois "o princípio da solidariedade, homem/universo físico, foi substituído pelo da dominação da natureza pelo homem" (DELÉAGE, 1991, p. 212). Francis Bacon proclamava no século XVII, *o homem pode ser considerado o centro do mundo* e Newton afirma mais tarde, que é preciso obrigar a natureza a devolver o que deve. Instalava-se, na relação cultural com a natureza, um antropocentrismo quase sem reservas.

O fenómeno radicalmente novo consiste, pois, não só no conhecimento e na possibilidade que o homem dispõe para intervir nos mecanismos do meio natural, a partir dos avanços científicos e técnicos dos séculos XVIII e XIX, mas também no desconhecimento do carácter entrópico e cumulativo dos efeitos dessa intervenção, sustentando a ilusão de um crescimento económico e de um progresso material imune à contabilização de custos futuros. Sem deixarem de ser um elemento do meio natural, as sociedades humanas vão-se transformando num fator do qual depende o funcionamento da maioria dos ecossistemas e a sua conservação. Este novo sistema cultural, o da civilização tecnológica, apresenta grandes diferenças, e funciona de forma distinta da do meio natural, sobre o qual exerce pressão e agressão crescentes.

As crises ecológicas têm uma profunda relação com as crises sociais. O esgotamento dos recursos naturais e a destruição dos ecossistemas são um dos grandes alarmes em termos futuros; mais do que uma crise do ambiente estamos perante uma *crise de civilização*, no sentido forte de um questionamento das próprias premissas básicas da modernidade, segundo as quais

> "a exploração da natureza pelo homem é um empreendimento 'aberto' [...] e [...] a contínua expansão do conhecimento científico e tecnológico podia transformar tanto a ordem cultural como a social, e criar novos ambientes internos e externos, incessantemente explorados pelo homem, submetidos quer à sua perspetiva intelectual, quer às suas necessidades técnicas" EISENSTADT, 1991, p. 327).

A degradação cada vez maior do nosso planeta tem-se vindo a acentuar muito rapidamente a partir do aparecimento das sociedades industriais que, de então para cá, têm mantido uma relação de degradação permanente com a natureza, conduzindo o homem a padrões de vida que podemos designar de *cultura do desperdício*.

Considera-se, assim, que a Revolução Industrial assinala o ponto de rutura, a partir da qual o problema ambiental se agudiza. O avanço tecnológico consubstanciado na máquina a vapor permite um avanço na industrialização que arrasta consigo o fenómeno

da urbanização e um consequente crescimento demográfico, que, no seu conjunto viriam a introduzir modificações de vulto na face do planeta.

> "O rápido desenvolvimento que se seguiu à revolução industrial tornou a tecnologia omnipresente e omnipotente, a ponto de anular, aparentemente a força do ambiente. Nada parece impedir mais a posse da população humana; o deserto tropical da Arábia ou o Sara, as regiões glaciares do Árctico, a própria aridez da Lua, o cosmos extraterrestre, vergaram-se à força tecnológica" (BERNARDI, 1982, p. 68).

A crise do ambiente tem, pois, um carácter global, que afeta todas as sociedades e todas as culturas, pelo que se reclama uma nova visão do mundo capaz de subverter as abordagens culturais convencionais.

> "A dimensão ambiental da presente crise social global significa, nesta viragem de milénio, que as relações de poder entre grupos, sexos, etnias, classes, povos, Estados e gerações dependem da mediação que os nossos modelos científicos técnicos, culturais e económicos estabelecem com a "Natureza" (SOROMENHO-MARUES, 1998, p. 24).

3 | DA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA À CATÁSTROFE GLOBAL

Se a Revolução Industrial assinala o ponto de rutura em que o problema ambiental se agudiza, consubstanciado no avanço tecnológico, a emergência duma consciência ambiental tem uma origem muito mais tardia, apenas por volta dos anos sessenta do século XX, apesar dos "movimentos" conservacionistas de finais do século XIX. De facto, é então que surge o que se pode chamar uma atitude *conservacionista*. Data igualmente desta época a criação das primeiras áreas protegidas e das primeiras associações com o objetivo da preservação da natureza e da sensibilização pública. Destacam-se: na Grã Bretanha: Commons, Open Spaces and Footpaths Preservation Society (1865); East Riding Associaction For the Protection of Sea Birds (1867). Nos E.U.A.: American Ornothologists Union (1883); Sierra Club (1892).

Assim, em grande parte com o impulso do movimento associativo atrás referido, portador de um forte carácter cívico e científico, são criadas áreas protegidas, por todo o Mundo. "Em 1937, existiam no Mundo 1475 territórios com estatuto de proteção, com uma área total de 340.565Km" (FLORES, 1937, p. 67).

A criação de áreas protegidas foi de certo modo acompanhada pela realização de um conjunto de eventos e convenções relativos à conservação da natureza a nível mundial até cerca de meados da década de sessenta do século XX. Contudo, apesar de o impulso deste movimento conservacionista ser bastante importante, ele não consubstanciava ainda a problematização de um problema ambiental global que pusesse em risco a espécie humana.

Também no século XIX ocorre uma outra linha de preocupações que, embora menos marcante, está igualmente na génese do que mais tarde viria a designar-se de consciência ecológica. Decorre de uma tradição humanista europeia ligada aos efeitos desastrosos da industrialização sobre as populações operárias urbanas recrutadas nos campos ingleses (SCHMIDT, 1999).

As questões ambientais emergem sobretudo pela *pressão de factos políticos*, nomeadamente a mediatização pública de depoimentos científicos, e radicam em três ordens de problemas dominantes: “a velha questão conservacionista/natureza selvagem, sempre presente mas nunca muito incisiva; a fome/demografia; e a bomba atómica/nuclear, os quais nos anos setenta, irão dar origem ao ambientalismo moderno” (SCHMIDT, 1999, p. 13).

Aldo Leopold, na sua obra de 1949, *A Sand County Almanac*, publicada um ano após a sua morte, preconiza uma ética da terra e a sua obra está na génese não só do que viria a constituir-se como a *Deep Ecology*, mas viria também a influenciar todo o movimento ecologista que haveria de emergir nas décadas seguintes. É da necessidade de nos regermos com base numa ética da terra que terminaremos este artigo, no ponto seguinte, com base em Aldo Leopold.

Contudo, é nos anos sessenta e setenta do século XX que alguns autores colocam com premência a existência de uma crise ecológica de carácter global capaz de afetar a espécie humana. Destaca-se Rachel Carson que, em 1962, com a publicação de *Silent Spring*, que viria a constituir-se como um marco na história do ambientalismo – na introdução da reedição de 1994, Al Gore, então vice-presidente dos Estados Unidos, escrevia: “Sem este livro o movimento ambientalista poderia ter sido retardado durante muito tempo, ou mesmo nunca ter aparecido. (...)” Em 1992, um grupo de notáveis norte-americanos considerou *Silent Spring* como “o livro mais importante dos últimos cinquenta anos” –, que alertava para os graves perigos que o planeta estava a correr face à ação desenfreada e prepotente do homem, mormente através do uso de pesticidas sintéticos, que apelidou de “elixires da morte” referindo graves consequências para a saúde e, dando grande ênfase à questão da biodiversidade – *o nosso destino está ligado ao dos animais* – e da sua importância para a espécie humana.

> “Pela primeira vez na história do mundo, todos os seres humanos estão agora sujeitos ao contacto com perigosos produtos químicos, desde o seu nascimento até à sua morte. Em menos de duas décadas de uso, os pesticidas sintéticos foram tão amplamente distribuídos pelo mundo vivo e não vivo que se encontram virtualmente em toda a parte. [...] Encontraram-se em peixes de remotos lagos de montanha, nas minhocas enterradas no solo, nos ovos dos pássaros e no próprio homem, já que estes produtos químicos estão agora armazenados no corpo da vasta maioria dos seres humanos. Aparecem no leite materno, e provavelmente nos tecidos da criança que ainda não nasceu” (CARSON, 1962, p. 15-16).

Em 1970 comemora-se pela primeira vez o dia da Terra, e, em 1972, o relatório Meadows, intitulado "Os Limites do Crescimento", apresentado ao Clube de Roma – constituído em 1968 e formado por industriais, cientistas, economistas e outras personalidades – revelava um conjunto de preocupações, sobretudo relacionadas com o esgotamento dos recursos, face aos elevados níveis de consumo que então se verificavam. No entanto o facto mais relevante da década é a Conferência das Nações Unidas sobre o Ambiente Humano, realizada em Estocolmo, também no ano de 1972, onde se discute pela primeira vez, *o futuro do mundo,* e se traz para a discussão pública o problema da degradação do ambiente, a qual coloca em risco esse mesmo futuro. De facto, a gravidade dos problemas discutidos, que culminou com a Declaração do Ambiente, era muito preocupante para o futuro do planeta.

> "Por um lado, a informação disponível sobre o estado do ambiente à escala planetária já permitia não só perceber a gravidade da situação presente como, sobretudo, antecipar a vertigem tendencial de deterioração dos indicadores já conhecidos, assim como o inevitável surgimento de outros ainda ocultos na bruma da nossa ignorância" (SOROMENHO-MARQUES, 1994, p. 81).

Para além dos marcos citados, a década de setenta do século XX, foi marcada por um conjunto de acontecimentos, quer ao nível institucional, quer ao nível da ocorrência de acidentes e catástrofes ambientais que viriam a marcar profundamente as duas décadas seguintes até à Conferência das Nações Unidas para o Ambiente e Desenvolvimento, (ECO-92).

Segundo Faucheux e Noel (1995), é a partir dos anos setenta que os problemas dos recursos naturais e do ambiente começam a ser entendidos e tratados como tais e que as ações neste domínio se dividem em quatro grandes atitudes, considerando a análise de Turner: uma atitude extremista, dita preservacionista, uma atitude dominada pela eficiência económica, uma atitude frequentemente chamada conservacionista e uma atitude que vê nos recursos e nos problemas ambientais uma barreira para o crescimento económico.

No início da década de setenta, do século XX, o aparecimento dos primeiros movimentos ecologistas que viriam a dar origem ao movimento atual é marcado pela contestação às centrais nucleares, e pode ser ilustrado pelo protesto desencadeado em 1971 pelo Greenpeace contra as centrais nucleares canadianas.: "Até meados dos anos setenta, o Greenpeace manteve-se exclusivamente um movimento anti-nuclear nos atos, se não mesmo na ideologia" (YEARLEY, 1992, 69).

Nos anos oitenta, assume grande relevância a constituição da Comissão Mundial para o Ambiente e Desenvolvimento, (W.C.E.D.) pela ONU, que viria a publicar em 1987 o Relatório "O Nosso Futuro Comum". Este relatório viria a ter uma grande importância ao identificar os principais problemas ambientais que ameaçam e entravam o desenvolvimento de muitos países do Sul, e propondo um compromisso entre ecologia e economia, assente no conceito de desenvolvimento sustentável, ou seja, conciliar a intervenção tecnológica

com a capacidade ecossistémica do planeta de suportar essa intervenção. Em suma, conciliar ambiente e desenvolvimento.

Vinte anos após a Conferência de Estocolmo, realiza-se no Rio de Janeiro a Conferência das Nações Unidas para o Ambiente e Desenvolvimento, (ECO-92), também designada de Cimeira da Terra, na qual estiveram representados ao mais alto nível 176 países. A ECO-92, onde foi aprovado um importante conjunto de declarações, realiza-se com base no entendimento de que os problemas ambientais são de tal forma graves que afetam todo o planeta e exigem uma ação concertada a nível mundial. A perda de biodiversidade, as chuvas ácidas, o aumento do efeito de estufa e a destruição da camada de ozono são questões globais que não afetam uma só região ou país, e, como tal terão de ser resolvidas em comum por toda a humanidade.

O problema ambiental apresenta-se então sob dois aspetos principais: um primeiro aspeto respeita ao facto de se tratar de um *problema global*, apesar das diversas formas com que se apresenta, e do modo diverso como afeta as diferentes comunidades e atividades humanas em todo o globo terrestre. Carece por isso de soluções globais. Um segundo aspeto refere-se à importância e à preocupação que hoje provoca este tema que parece extensiva a tudo e a todos. "De súbito, o ambiente conquistou um lugar privilegiado nas prioridades de todos, desde políticos, industriais e professores, até às agências de publicidade e editores" (YEARLEY, 1992, p. 1).

Como acentua Lipovetsky, "enquanto o Papa João Paulo II qualificava a crise ecológica como 'problema moral' da maior importância, vinte e quatro chefes de Estado e de governo declararam solenemente a sua vontade de delegar uma parcela da sua soberania nacional para o bem comum de toda a humanidade. Os nossos deveres superiores já não são para com a nação, têm por objeto a natureza: a defesa do ambiente tornou-se um objetivo prioritário *de massas;* em 1990, os franceses colocavam, por ordem de importância, o ambiente e a ecologia no segundo lugar dos problemas a enfrentar" (LIPOVETSKY, 1994, p. 243).

Esta preocupação parece decorrer da perceção de um duplo perigo. Por um lado, o esgotamento dos recursos naturais não renováveis, colocado com muita veemência pela crise energética de 1973; e, por outro, uma crescente e visível degradação do meio natural, provocado pela civilização industrial (como a poluição, a destruição da camada de ozono, o aumento do efeito de estufa, a perda de biodiversidade, as alterações climáticas). A problemática ambiental está, por conseguinte, diretamente relacionada com o atual modelo de desenvolvimento.

O carácter e a natureza do problema ambiental podem, assim, sintetizar-se numa importante frase: *não é possível um crescimento ilimitado num mundo naturalmente limitado*, a qual, para além da sua clareza e contundência de expressão, nos permite apresentar os principais vetores do problema: por um lado, a tendência da sociedade contemporânea de crescer e melhorar, vencendo todo o tipo de limites e dificuldades,

e por outro, a evidência de equilíbrio, estabilidade e limitação, que ao contrário, e pela sua própria "natureza", apresenta o mundo natural, no qual tem lugar o desenvolvimento da humanidade. Curiosamente, esta oposição é representada nos meios académico e científico, por duas disciplinas com a mesma origem etimológica: economia e ecologia. Como refere Carvalho (2007), os termos economia e ecologia têm origem na palavra grega Oikos, que significa casa; habitat. Ecologia, significando o "estudo da casa" e, economia o "governo da casa", sendo que o conceito de ecologia foi introduzido por Haeckel em 1866.

Esta oposição e analogia, não são mais do que um reflexo da natureza humana no seu duplo contexto, natural e social, ambiental e cultural. Desta dualidade resulta o problema. Com efeito, como ser vivo, o homem é um elemento do meio natural, e como tal, submetido às suas leis.

Esse conjunto de preocupações, que marca a emergência de uma consciência ecológica, que surge nos anos sessenta do século XX e se acentua nos nossos dias é acompanhado desse o início da década de 1990, pelo conceito de desenvolvimento sustentável decorrente do Relatório O Nosso Futuro Comum e institucionalizado na Eco 92, sendo definido como o processo de "desenvolvimento económico, social e político de forma a assegurar a satisfação das necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras darem resposta às suas próprias necessidades" (CMAD, 1987, p. 54).

O desenvolvimento sustentável parte, assim, de uma nova perspetiva de desenvolvimento e estrutura-se sobre duas solidariedades: solidariedade *sincrónica*, com a geração presente, e solidariedade *diacrónica* com as gerações futuras. O bem-estar das gerações atuais não pode comprometer as oportunidades e necessidades futuras; e, o bem estar de uma parcela da geração atual pode ser construído em detrimento de outra parte, com oportunidades desiguais na sociedade. A parcela da geração atual que padece de pobreza e desigualdade não se pode sacrificar em função de um futuro improvável e imponderável para os seus filhos e netos, assumindo um comprometimento com o futuro sem sequer ter presente.

Contudo, apesar dessa consciência ecológica, neste primeiro quartel do século XXI a espécie humana encontra-se numa encruzilhada entre o desenvolvimento sustentável e a catástrofe global. Efetivamente, a par das enormes e crescentes desigualdades sociais e pobreza deparamo-nos, hoje, com outros graves problemas à escala global, como a desertificação dos solos, a perda de biodiversidade e, no topo, as alterações climáticas, que no seu conjunto consubstanciam o que designámos de *problema ambiental global*, o qual decorre das formas específicas da relação da economia e da sociedade com a natureza, definida pelos modelos de desenvolvimento e que para além da degradação ecológica do planeta, colocam em sérios riscos a sobrevivência da espécie humana. Ou seja, mais do que o risco de acabar com o planeta, – o qual certamente, sempre sobreviverá – a capacidade predatória e desequilibradora do *homo sapiens sapiens* põe em sério risco a sua própria existência.

É, pois, neste cenário de pré-catástrofe que entrámos no novo milénio em que a ONU, procura implementar objetivos de desenvolvimento à escala global, e em 2000 declara os Objetivos do Milénio, (2000-2015), os quais continham 8 Objetivos, os quais, contudo, não terão surtido a mudança desejada nos paradigmas do desenvolvimento, assentes no consumo, e na consequente delapidação dos recursos naturais, bem como na distribuição da riqueza, injusta e desigual.

E, ainda na primeira década decorrem várias COP (Conferência das Partes sobre o Clima) sobre alterações climáticas. E já nesta segunda década, em 2015, que a ONU, – num quadro em que o desenvolvimento sustentável está já para além das dimensões económica e ambiental, mas incorpora, também as vertentes social e política/institucional, – postula, em 2015, os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (2015-2030) os quais contêm 17 Objetivos subdivididos em 169 metas, apresentando-se mais transversal e integradora entre objetivos sociais e ambientais procurando uma responsabilidade global e cooperante entre todos os países do mundo.

É também no ano de 2015 que decorre em Paris a COP21 - 21.ª Conferência das Partes da Convenção Quadro das Nações Unidas sobre Alterações Climáticas – de que resultou o Acordo de Paris, o qual reconhece a necessidade de integrar o contributo de todos os países, independentemente do seu grau de desenvolvimento, numa ótica de justiça na distribuição de esforços e responsabilidades. Ou seja, ninguém fica isento do esforço de convergência e espera-se que, neste processo conjunto, quer os países ricos, quer os países pobres promovam a inclusão social, a igualdade de género, sistemas energéticos resilientes e de baixo carbono. (SACHS 2015, cit p/ GUERRA, 2016). Sem, contudo, deixar de sublinhar que cabe aos países industrializados (os infratores mais óbvios e inequívocos no que às emissões de GEE diz respeito) ajudar os países em desenvolvimento no seu esforço de adaptação. (GUERRA, 2016).

4 | POR UMA ÉTICA DA TERRA

É da necessidade de, para garantir a sustentabilidade futura e, assim, garantir a sobrevivência da espécie humana que entendemos ser necessário agir no sentido de uma ética da terra tal como preconizada por Aldo Leopold, (1949) que terminaremos este artigo.

No capítulo intitulado “Land Ethic”, Aldo Leopold fala de uma sequência histórica da ética: As primeiras éticas trataram das relações entre os indivíduos: as tábuas do Decálogo são um exemplo. Posteriormente ocupam-se também das relações entre o homem e a sociedade. A regra de ouro trata de integrar o indivíduo na sociedade; e a democracia, de adaptar a organização social ao indivíduo. Todavia não existe uma ética que se ocupe das relações do homem com a terra e com os animais e plantas que nela crescem. A terra, como as escravas de Odiseo, é ainda uma simples propriedade. A relação com a terra é estritamente económica, estabelecendo privilégios, mas não obrigações. A extensão da

ética a este terceiro elemento do ambiente humano é, se não entendo mal, uma possibilidade evolutiva e uma necessidade ecológica. É o terceiro passo da sequência. Os dois primeiros já foram dados. Desde tempos remotos, pensadores como Ezequiel e Isaías já observaram que a exploração da terra não só era imprudente como errónea. A sociedade, contudo, não assumiu esta crença. Eu vejo o movimento conservacionista atual como o embrião deste princípio (LEOPOLD, [1949] 1970.

Leopold usa a expressão "paisagens invisíveis" e chama a atenção para as normas e os valores que enformam a relação homem-natureza nas sociedades ocidentais e que Ald Leopold criticou.

Ao referir a paisagem (domínio estético) fala da ética como sendo os valores morais da sociedade.

Na metáfora da "comunidade" ("biótica") evidencia a interdependência entre todos os seres vivos, numa perspetiva holista que ao integrar a espécie humana naquela "comunidade" a responsabiliza pela manutenção da saúde da terra, em todas as suas componentes: solos, água, fauna, flora.

Assim, a superação da dicotomia homem-natureza, decorre da conceção do homem como membro da *comunidade* e envolve o desenvolvimento de uma "consciência ecológica", uma alteração de valores e não simplesmente uma imposição de leis, assim estruturada:

> *i)* transição exigida por um processo evolucionário que é tanto filogenético quanto ético: "uma ética da terra altera a função do Homo Sapiens, tornando-o de conquistador da comunidade da terra em membro pleno dela. Implica respeito pelos outros membros seus companheiros (fellow-members) e também respeito pela comunidade enquanto tal".
>
> *ii)* mostra o ser do mundo, incluindo aí o ser do homem: "A ética da terra, amplia simplesmente as fronteiras da comunidade para dentro delas incluir os solos, as águas, as plantas, os animais ou coletivamente a terra".
>
> *iii)* evidencia a dinâmica funcional (ecossistémica) desse ser: "toda a ética, até ao presente, repousa numa simples premissa – a de que o indivíduo é um membro de uma comunidade de partes interdependentes".
>
> *iv)* enfatiza a sua dimensão estrutural: "Quando compreendemos que a terra é uma comunidade à qual pertencemos, nós começamos a usá-la com amor e respeito". (LEOPOLD, [1949] 1970, p. 238-239).

5 I CONCLUSÃO

A espécie humana – o nosso antepassado a*ustralopithecus* – "ultrapassou" a natureza, libertando-se dela, com a criação do primeiro objeto, "passando" da *natureza* à *cultura*, através da fabricação de objetos para satisfazer as suas necessidades, sofisticando ao longo dos séculos a capacidade tecnológica que lhe permitiu um domínio cada vez

maior e uma capacidade sempre crescente para explorar os recursos naturais do planeta.

A degradação crescente do planeta e diminuição dos recursos naturais fez emergir, na era *sapiens sapiens,* uma consciência ecológica que reclama uma mudança de atitudes e comportamentos, consubstanciada em medidas políticas concretas para mudar o rumo dos acontecimentos, e numa reorientação reflexiva da ciência e da tecnologia. Contudo, essa consciência ecológica e o conhecimento científico e tecnológico que podiam alterar o rumo da espécie humana num caminho de sustentabilidade a longo prazo, parecem não ser suficientes para travar a predação do planeta. Neste quadro as conquistas sociais alcançadas nas últimas décadas poderão estar em risco.

Neste quadro, colocam-se duas questões ao nível das decisões políticas: Continuar uma cultura de destruição consciente, e por isso “cretina”, da terra, e consequentemente, das condições de vida da espécie humana e da sua própria existência, em nome duma suposta melhoria das condições de vida de uma parte da população mundial, e ainda assim, continuando a provocar gritantes desigualdades sociais? Ou “inverter” os desígnios da “cultura”, assentes na dicotomia natureza-cultura, enquanto relação de domínio, para uma relação de integração, cooperação e coabitação com a natureza – a terra, o oikos –, pondo a tecnologia ao serviço da preservação da terra, que permita a continuidade da espécie humana de forma condigna, em todo o mundo, fazendo jus ao “título” sapiens sapiens?

Em suma, o crescente avanço tecnológico permitiu à espécie humana, por um lado, melhorar as condições de existência de apenas uma parte da população mundial, mas, por outro lado, provocou um declínio e destruição ambiental, com destaque para os recursos naturais que põe em risco não só, a base de suporte da economia mundial, como a sua própria existência.

Advoga-se, assim, uma mudança de paradigma civilizacional, assente numa ética da terra que permita a existência do planeta com a espécie humana a ser parte integrante dele, sob pena do homo sapiens sapiens se tornar efetivamente no “homo cretinensis”.

REFERÊNCIAS

BACHELET, et, M. **L’ingérence Écologique.** Paris: Editions Frison-Roche,1995.

BERNARDI, B. **Introdução aos Estudos Etno-Antroplógicos.** Lisboa: Edições 70, 1982.

CARSON, R. **Silent Spring.** Boston: Houghton Mifflin, 1962.

CARVALHO, N. **O Ambiente como Problema Social em Portugal**. Lisboa: Agência Portuguesa do Ambiente, 2007.

CMAD – COMISSÃO MUNDIAL DO AMBIENTE E DO DESENVOLVIMENTO. **O Nosso Futuro Comum**. Lisboa: Meribérica Liber, [1987] 1991.

DELÉAGE, J-P. **Histoire de L'écologie. une science de l'homme et de la nature.** Paris: Éditions La Découvertes, 1991.

EISENSTADT, S. N. **A Dinâmica das Civilizações - Tradição e Modernidade.** Lisboa: Cosmos, 1991.

FLORES, F. A Protecção da Natureza - Directrizes Actuais, Relatório Final do Curso de Engenheiro Silvicultor. Lisboa: Instituto Superior de Agronomia, 1937.

FAUCHEUX, S.; NOEL, J-F. Économie des Ressources Naturelles et de l'Environnement. Paris: Armand Colin Éditeur, 1995.

GUERRA, J. Novos trilhos para o desenvolvimento sustentável. In: IX Congresso Português de Sociologia - Portugal, Território de Territórios, 2016, Faro. Atas, Faro: Universidade do Algarve, 2016, p. 1-15.

GLOBAL FOOTPRINT NETWORK. *Ecological Footprint and Biocapacity Results for all countries included in National Footprint Accounts 2015*. Oakland, CA: Global Footprint Network, 2015.

HANNIGAN, J. **Environmental Sociology - A Social Constructionist Perspective.** London, New York: Routledge, 1995.

HARARY, Y. **Sapiens: História Breve da Humanidade**. Amadora: Elsinore, 2018.

LEOPOLD, A. **A Sand County Almanac - With Essays on Conservation from Round River**. Oxford: Ballantine Books, [1949] 1970.

LEROI-GOURHAN, A. **Evolução e Técnicas II - O Meio e as Técnicas.** Lisboa: Edições 70, 1984.

LIPOVETSKY, G. **O Crepúsculo do Dever - A ética indolor dos novos tempos democráticos.** Lisboa: Publicações D. Quixote, 1984.

OST, F. **La Nature Hors la Loi.** Paris: Éditions la Decouverte, 1995.

ORGANIZAÇÃO DAS NACÕES UNIDAS. Objetivos de Desenvolvimento do Milénio, 2000-2015. Nova Yorque: ONU, 2000.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Objetivos do Desenvolvimento Sustentável. 2015-2030. Nova Yorque: ONU, 2015.

PNUD. Relatório de Desenvolvimento Humano 2011 - Sustentabilidade e Equidade: Um Futuro Melhor para Todos. Washington: Communications Development Incorporated, 2011.

SOROMENHO-MARQUES, V. **Regressar à Terra. Consciência Ecológica e Política de Ambiente.** Lisboa: Fim de Século, 1994.

SOROMENHO-MARQUES, V. **O Futuro Frágil - Os desafios da crise global do ambiente.** Lisboa: Publicações Europa-América, 1998.

SCHMIDT, L. Ambiente e Natureza no Ecran: Emissões Televisivas, Remissões Culturais. Dissertação de Doutoramento em Sociologia. Lisboa: ISCTE, 1999.

YEARLEY, S. **A Causa Verde; uma sociologia das questões ecológicas.** Oeiras: Celta Editora, 1992.

CAPÍTULO 11

REDUCIONISMO CONSUMISTA: ANTROPOLOGIA EM RISCO

Data de aceite: 04/01/2021

Manoel Cambuim de Lima
Universidade Católica Dom Bosco (UCDB)
http://lattes.cnpq.br/7974260166736747

Jacir Alfonso Zanatta
Universidade Católica Dom Bosco (UCDB)
http://lattes.cnpq.br/0694810432645761

RESUMO: Reducionismo consumista significa, claramente, a redução do homem ao consumo. Se por determinada época da existência tinha-se como primazia o homem social, movido pelo convívio harmônico e a felicidade, surge agora o homem individual, condicionado pelas “escolhas” que foi induzido a tomar. Entretanto, reduzir o homem somente àquilo que nem sempre foi, significa colocá-lo, com seu ser infinito em risco. Um risco à sua essência, ou seja, àquilo que realmente é. O presente artigo traz o processo da concepção do homem desde a Grécia, na Idade Antiga, perpassando a Idade Medieval, Clássica e Moderna, chegando então a uma reflexão que pretende trazer ao leitor conclusões próprias a respeito da Contemporaneidade. Agora o homem torna-se objeto de seu próprio desejo, inicia-se um processo no qual, de tão somente consumidor, torna-se objeto de consumo. Se em toda história da Filosofia Antropológica debateu-se sobre o *antrophos* e não houve uma definição apodítica de quem é o homem, em tempos hodiernos a resposta torna-se deveras desafiadora. Talvez a pergunta pelo homem encontre uma resposta, talvez tenha se exaurido. Não se pergunta mais pelo *antrophos*, mas indaga-se acerca desse ser que vem se colocando em risco sem saber ao certo aonde quer chegar.

PALAVRAS - CHAVE: Consumismo. Reducionismo. Antropologia.

CONSUMER REDUCTIONISM: ANTHROPOGY AT RISK

ABSTRACT: Consumerist reductionism clearly means the reduction of man to consumption. If for a specific time of existence there was a primacy of a social man, moved by harmonious coexistence and happiness, now comes the individual man, conditioned by the “choices” he was induced to make. However, to reduce man only to what he has not always been means to put him, with his infinite being, at risk. A risk to its essence, that is, what it really is. This article brings the process of the conception of man from Greece, in the Old Age, going through the Medieval, Classical and Modern Age, arriving at a reflection that intends to bring the reader his own conclusions about the Contemporary. Now man becomes the object of his own desire, begins an unqualified process of a consumer, he becomes the object of consumption. If in the whole History of Anthropological Philosophy, the anthropos was debated and there was no apodictic definition of who man is, in today’s times the answer becomes quite challenging. Perhaps a question made by the man finds an answer, perhaps it has been exhausted. He no longer wonders about anthropos, but wonders about this being who is putting himself at risk without knowing exactly where he wants to go.

KEYWORDS: Consumerism. Reductionism. Anthropology.

1 | INTRODUÇÃO

Esta reflexão tem como escopo principal discorrer sobre a sociedade contemporânea que, imersa em um consumo desenfreado, transformou-se no produto de sua própria idealização, isto é, passou a figurar no campo em que do consumo desenfreado (objeto do desejo insatisfeito, saciedade), torna-se o "consumido". Não se trata somente de uma característica do homem, mas, sobretudo, como um modo próprio de ser que vem se desenvolvendo.

No nosso tempo, marcado pela ditadura do consumo e do descartável, o homem é reduzido a um consumista desenfreado, por isso, é relevante refletir e levantar questionamentos da real necessidade de tudo o que o homem moderno consome, e se ele realmente precisa de tudo que compra. Se o objeto desejado nem sempre é essencial, por que comprá-lo? Destarte, faz-se necessário que o homem, voltado para sua consciência, isto é, fazendo uso da razão e de um senso crítico, possa discernir sobre seus reais desejos e aquilo que lhe é inculcado por outrem.

Autóctone da realidade virtual, o homem vem a cada dia sendo manipulado pelas mídias nos seus mais diversos elementos – como, por exemplo, televisão, internet, celular –, que se utilizam de estratégias e formas de manipulação para induzir as pessoas a comprar. Com isso, a mídia desperta um desejo latente nos indivíduos modernos fazendo com que consumam aquilo que de fato não precisam. Desta forma, o presente artigo se propõe ser uma reflexão crítica sobre as influências do consumismo no cidadão moderno.

2 | A CONCEPÇÃO CLÁSSICA DE HOMEM

Faz-se necessário, para chegar ao presente momento, perpassar pela concepção de homem durante suas fases. É importante "descobrir a concepção de homem que se apresenta nos autores de diversas épocas históricas, sejam a antiguidade de Aristóteles, a Idade Média de Tomás de Aquino, o período revolucionário da modernidade de Hegel ou sua fase de consolidação em Heidegger" (CARLI, 2009, p. 13). Trata-se de umas das especialidades da Antropologia Filosófica, a capacidade de demonstrar a realidade humana de seu tempo, de forma profunda e rica.

Entre os filósofos gregos surgiam importantes aspectos que dariam a concepção de homem. Na época de Platão (427-347 a.C.) a Grécia já tinha encontrado o desenvolvimento da sociedade como escravista. Capturados em guerras, os escravos eram vendidos como mercadoria para famílias ou produtores rurais. Entretanto, Platão dedica-se a vida inteira a uma luta teórica e prática pela renovação da *polis* e pela restauração da comunidade, elaborando um princípio de defesa do permanente e a condenação do efêmero. "Hegel nos

diz que a alma eterna em oposição ao corpo efêmero é uma noção de homem que já se encontra em Sócrates (470-399 a.C.), o mestre de Platão" (CARLI, 2009, p. 22). Entende-se que Sócrates percebe a essência como o "eu-geral", como a consciência que repousa em si mesma, que não é outra coisa que apenas o bem, livre da realidade existente, livres dos sentimentos e inclinações, ou seja, o homem que pratica, em qualquer circunstância, o bem. Estes conceitos chegam à filosofia platônica resultando em todo trabalho de Sócrates com mais exatidão em Platão.

Com isso, percebe-se que Platão deseja construir uma cidade de homens de bem, mas parece que na realidade é um critico de seu tempo e projeta como resposta algo que parece utopia, talvez um retorno ao passado. Ainda assim, não deixa de carregar as incompreensões permitindo que sua concepção de homem desemboque em um contínuo questionador.

Diferentemente de Platão, Aristóteles (384-322 a.C.) é um homem convicto, entendendo que o homem é o homem de seu presente histórico. Aristóteles não aceita a ideia de que alguns possam mandar e outros apenas obedecer, sendo seus súditos, e nem que voltar atrás signifique aceitar a concepção de superioridade, aliás, estes não entenderam a virtude da superioridade. Por este motivo, diante da pergunta: "O que é o homem?" percebe-se que se trata de posturas diferentes. Aristóteles quer interpretar a totalidade do homem da civilização helênica e, por isso, para obter a verdade, parte do realismo, que lhe permite ser prático e sensitivo, dando início à autoconsciência humana, permitindo-lhe o movimento como categoria essencial da vida humana.

Entendendo Platão, Sócrates, Aristóteles e tendo consciência que os helênicos, em determinada medida conceberam o homem tendo em vista a mesma concepção de Aristóteles, fica clara a Antropologia Filosófica pertencente à Grécia. Em síntese,

> [...] caracterizamos a concepção de homem em Platão com sua herança de Sócrates. Ambos pensavam o homem como eterno inquiridor de si mesmo. É a verdade descoberta pelo homem em forma de diálogos. Para Platão, no entanto, a verdade está posta sobre a alma, nos valores perenes das tradições comunitárias. Já Aristóteles toma uma direção diferente em sua concepção de homem. A sociedade escravista é a realidade social com que lida. O seu realismo é o aspecto principal que o faz considerar também o corpo, ao lado da alma. Os helênicos como Epicuro deram continuidade ao realismo aristotélico, muito embora agregassem certas peculiaridades; por exemplo, a vida eminentemente coletiva de Aristóteles foi desprestigiada face à vida cotidiana do homem médio da Macedônia, aquele homem que estava longe dos poderes decisórios da política da cidade (CARLI, 2009, p. 37).

Depois de esclarecido esta concepção, é importante que se entenda a Idade Média com seus grandes filósofos.

3 I A CONCEPÇÃO DE HOMEM NA IDADE MÉDIA E A FILOSOFIA CRISTÃ

Neste período, a concepção de homem abrange uma perspectiva diferente da Grécia, estando voltado para o conceito cristão, que vigorava na Idade Média, o homem que se orientava pela Sagrada Escritura e por leis eclesiásticas. A cultura humanista própria da antiguidade não cabia mais nas novas circunstâncias históricas, na qual os mosteiros, com sua vida contemplativa, tornar-se-ia o novo centro cultural. A metafisica antes conhecida por Aristóteles passa a ser agora a metafísica sobre o estudo de Deus, que está absolutamente além de qualquer física, seja da natureza ou da sociedade. Como expressa Carli, "o autoconhecimento do homem implica obter o conhecimento de Deus" (CARLI, 2009, p. 48). Isto porque o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, sendo o homem sua cópia.

Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) percorreu o período de transição entre antiguidade e Idade Média, e trata-se do precursor do homem cristão. Agostinho inspira-se em Platão, entretanto, a alma eterna transforma-se em uma Teologia. Segundo Agostinho, em sua concepção filosófica, o conhecimento pode vir apenas das Escrituras e para conhecê-las, é necessário ter fé e crer que dizem a verdade, isto é, a fé precede a Filosofia. Faz-se necessário, portanto, ter confiança e acreditar na autenticidade das Escrituras para depois retirar delas o verdadeiro conhecimento a respeito das coisas.

Sendo o oposto de Aristóteles, onde o autoconhecimento inicia-se com as sensações físicas, e também de Epicuro, que defende a alma como corpórea, feita de átomos, Agostinho registra em sua filosofia os primórdios do nascimento do homem feudal. Além disso, "é um homem de seu tempo que, ao conceber sua noção de gênero humano, inevitavelmente refletiu a humanidade de seu período histórico" (CARLI, 2009, p. 52). Trata-se do obvio, assim como os demais filósofos queriam refletir o seu próprio tempo.

Além de Agostinho, Boécio (480-524 d.C.), seu sucessor, contribuiu para a concepção do homem cristão refletindo o pensamento platônico e inspirado em sua antropologia pela filosofia grega. Para Boécio, "o homem está sempre em processo de inquirição sobre si mesmo. E, [...] o autoconhecimento do homem de Boécio leva a Deus" (CARLI, 2009, p. 53). Sendo assim, todo conhecimento que o homem promove sobre si mesmo termina em conduzi-lo ao Deus Criador. Deste modo, poucos pensadores contribuíram tanto para a concepção do homem cristão como Agostinho e Boécio, todavia, a Idade Média não terminaria sem surgir outro grande pensador, Tomás de Aquino.

Boécio foi um significativo mediador entre a Antiguidade e a Idade Média e, por isso, sua concepção de homem destaca-se para compreender aquilo que Tomás de Aquino completaria em sua época. O fato de sempre estar preocupado com a justiça e com as pessoas o levou a buscar também uma concepção de homem, que se tornou fundamental para a Idade Média. Segundo Reale,

> Na *Guerra gótica,* o historiador bizantino Procópio de Cesareia conta: 'Símaco e Boécio, seu genro, homens de antiga nobreza, estavam entre os mais autorizados senadores romanos, ambos revestidos de nobreza consular. Os dois se dedicaram à investigação filosófica e se destacaram por seu senso de justiça. Utilizando suas riquezas, socorriam amplamente tantos cidadãos como estranhos; exatamente por isso, alcançaram amplo renome, mas também atraíram invejas de homens capazes de toda perfídia' (REALE, 1990, p. 463).

Entendendo a importância que Boécio dá desde o início, entende-se também sua concepção de homem: "substância individual de natureza racional". Trata-se de uma noção importante, isto é, o sentido de dar à pessoa humana um estatuto de 'superioridade' em detrimento aos demais seres, exceto aos anjos e as pessoas divinas.

Surgem, neste contexto, novos intelectuais já não satisfeitos com o conceito tradicional de sabedoria cristã e inquietos por desenvolver um conhecimento humano em sua totalidade. Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.) destacou-se entre estes novos intelectuais buscando novos horizontes do conhecimento a respeito do homem e da natureza, sendo considerado um dos maiores nomes da cultura medieval e dando os últimos aprimoramentos na antropologia cristã, tendo em vista que entre ele e o fundador da concepção são oito séculos de distância.

Diferente de Agostinho, Tomás parte de Aristóteles, retomando as sensações aristotélicas e não excluindo o corpo da dinâmica de autoconhecimento do homem, o homem possui corpo e alma em união. Por isso, trata-se de méritos de Tomás o ressurgimento da Antropologia Filosófica de Aristóteles na concepção medieval de humanidade. Entretanto, Tomás não era um realista convicto, sua visão de homem estava totalmente ligada ao cristianismo. Não era possível desvincular-se do ideal sagrado cristão, por mais aristotélico que fosse. Tratava-se de um racionalista, mesmo crendo em um Deus transcendente, isto porque para o filósofo a existência de Deus pode ser deduzida de modo racional, acrescentando um novo elemento, a fé. Agora razão e fé constituem um par indissociável para a Antropologia de Tomás de Aquino.

Contudo, parece não haver concordância. Para Tomás, pelo domínio da filosofia chega-se ao demonstrável por meio da racionalidade e na Teologia, isto é, na fé, é revelado pela intervenção divina. Mas há uma explicação que permite compreender mais detalhadamente o pensamento de Tomás. Carli explica:

> [...] ambas procuram a verdade; à sua maneira, a razão está em busca do verdadeiro filosófico e, igualmente, a fé está à procura do verdadeiro teológico. Aqui está a sua concordância, segundo Aquino. Uma verdade não pode discordar de outra verdade. A verdade da razão deve estar necessariamente em concordância com a verdade da fé (CARLI, 2009, p. 59).

Resulta-se então que, a fé é o valor supremo, enquanto a razão submete-se ao mandato das revelações divinas. E que se a antropologia filosófica não estiver de acordo com a teológica, gera erro.

Resumidamente, é nesta Idade Média que surge o homem cristão assumindo as ideias filosóficas. Agostinho cumpre a função de conceber uma Antropologia Filosófica para o cristianismo e Boécio segue o mesmo caminho. Tomás de Aquino trás novas interpretações ao homem cristão, concluindo, portanto, a concepção medieval cristã do homem. Entretanto, há ainda outros séculos para perpassar e descobrir a concepção de homem que surge.

4 I O ANTROPOCENTRISMO: O HOMEM DO RENASCIMENTO

Perpassando a Idade Antiga e Média, chega-se agora na Modernidade, onde não nasce uma nova concepção de homem, mas novos conceitos que invadem a noção de homem. Razão, transformação e totalidade da vida social chegam como categorias que levarão o homem medieval ao moderno.

Destaca-se como grande transformação à Idade Moderna o surgimento da economia capitalista. Transformação essa que fará entender com mais detalhe a contemporaneidade. Foi criada uma série de invenções tecnológicas que libertou o homem das amarras das tradições medievais, como a primeira observação astronômica de Nicolau Copérnico, que mais tarde o faria descobrir que o sol é o centro do universo, iniciando então uma geração de nomeados físicos, químicos, astrônomos e cientistas em geral. Desta forma, “o homem se descobria; desvendava sua própria potencialidade de transformação do mundo; dominava a natureza em seu entorno e no distante universo dos movimentos celestes; dominava com a razão também as relações de si mesmo com o outro homem” (CARLI, 2009, p. 70). O homem, nesse intuito, colocava-se como o centro de tudo que acontecia no universo, deixando de lado a visão medieval da qual Deus Criador seria o centro de toda criação.

Surge o antropocentrismo, o despertar do homem como centro de seus interesses, através da Renascença. O objeto de pesquisa era o próprio homem. Entretanto, não se pode pensar a filosofia antropocêntrica do renascimento sem remeter-se também ao capitalismo que geraria todas as consequências encontradas futuramente. Agora,

> [...] a religião deixava de ser o parâmetro para a antropologia filosófica. Eram idos os tempos de Santo Agostinho, Boécio e Tomás de Aquino e a religião não conferia todas as respostas aos problemas cotidianos. A modernidade havia chegado de vez. Repetimos que o homem estava no centro dos interesses e acrescentamos que era o homem científico o centro dos interesses científicos, o homem artístico o centro dos interesses artísticos, o homem político o centro dos interesses políticos etc (CARLI, 2009, p. 78).

O homem pode por si mesmo desenvolver e executar todas as suas atividades e criações, inclusive, operar aquilo que está além da sua própria criação, como a natureza. Portanto, entendem-se os primórdios da sociedade capitalista e seu primeiríssimo movimento cultural, o renascimento. De fato,

> [...] a concepção renascentista de homem nasce com a sociedade moderna. É fruto das transformações sociais daquela época. O homem punha a história em movimento, um fato que se reflete no antropocentrismo da filosofia dos renascentistas [...]. O homem agora está no centro das atenções (CARLI, 2009, p. 83).

É claro que o capitalismo desenvolve-se ainda mais, e com ele, o projeto iluminista do homem, que se trata da última batalha da razão moderna contra os medievais, levando alguns ao ateísmo e ao idealismo, que toma a figura do iluminismo na Alemanha com o idealismo subjetivo de Kant e a objetividade de Hegel. Além disso, alguns anos depois,

> [...] a consolidação da modernidade, a instauração da sociedade burguesa a pleno vapor. Frustraram-se as ilusões historicamente legítimas do Iluminismo e a herança de suas grandes aquisições foram mantidas pela antropologia materialista [...]. A dialética, a processualidade, a totalidade de contradições são categorias que já constavam no Iluminismo. A consolidação da modernidade produz as bases para a concepção de homem do existencialismo [...] (CARLI, 2009, p. 139).

Numerosas são as correntes filosóficas, mesmo que nem sempre sejam concordes. E seria objetivo condenado ao fracasso a tentativa de igualar tantas concepções e filosofias distintas, já que se tratam também de contextos históricos diferentes.

Há ainda muitas respostas para o questionamento “O que é o homem?”. Entretanto, emerge uma necessária reflexão da concepção do homem na contemporaneidade. Esta, pois, para entender a suposta antropologia em risco que tem sido resultado da modernidade com seus variados contextos. A contemporaneidade não precisa de objetivação em si nos seus conceitos, mas o desenvolvimento trás exatamente um pensamento que fará com que cada leitor tire suas próprias reflexões e conclusões, e ainda, uma forma prática de lidar com as diversas situações.

5 I O HOMEM COMO OBJETO DE SEU PRÓPRIO CONSUMO

Vive-se no mundo que tem passado por constantes transformações, haja vista a insatisfação presente nos indivíduos desta sociedade frenética, consumista e do descartável, onde tudo precisa renovar-se constantemente. Desde o início do século XX, com a Revolução Industrial, até os dias presentes, percebe-se o quanto tudo tem mudado e aceito pela sociedade como algo normal. Esta percorreu por abundantes e variadas culturas, perpassando por tempos que visavam o bem próprio, sobretudo, economicamente.

Parece que agora “o mundo inteiro é forçado a passar pelo crivo da indústria cultural” (ADORNO, 2002, p. 16). A Indústria Cultural, “[...] continuamente priva seus consumidores do que continuamente lhes promete” (ADORNO, 2002, p. 37), isto é,

> [...] não sublima, mas reprime e sufoca. Expondo continuamente o objeto do desejo, o seio no suéter e o peito nu no herói esportivo, ela apenas excita

> o prazer preliminar não sublimado, que, pelo hábito da privação, há muito tempo se tomou puramente masoquista (ADORNO, 2002, p. 37).

Observa-se que o homem não se deteve para analisar o quanto os processos sociais o tem dominado. O cartão de crédito foi um aviso do que poderia acontecer futuramente, embora tenha passado despercebido aos olhos e aos bolsos dos consumidores, e conforme Bauman, "foram lançados 'no mercado' cerca de 30 anos atrás, com o slogan exaustivo e extremamente sedutor de 'Não adie a realização do seu desejo'" (BAUMAN, 2010, p. 12). Vivia-se numa época na qual as pessoas tinham que esquecer seus desejos. Deviam trabalhar e gastar com total cautela para não ultrapassar o limite do necessário para, só depois de saciadas as necessidades básicas, conseguir realizar algum dos seus pequenos sonhos. Agora, o homem está inserido na moda do "desfrute agora e pague depois! [...] Com o cartão de crédito você está livre para obter as coisas que desejar, não quando ganhar o suficiente para obtê-las" (BAUMAN, 2010, p.12). Todavia, o mesmo cartão de crédito que daria "prazer" àqueles que viam o gastar como necessidade, também tiraria, futuramente, aquilo que tinha, isto é, precisam fazer o necessário para desendividar, incluindo, vender aquilo que possuíam.

Tratar sobre a sociedade do descartável, significa dizer que a cultura atual é feita de ofertas, não de normas que estabeleçam um padrão aceitável de consumo. Parece que o ser humano se torna mais digno conforme seu poder de compra aumenta. Como afirma Pierre Bourdieu "a cultura vive de sedução, não de regulamentação; de relações públicas, não de controle policial; da criação de novas necessidades/desejos/exigências, não de coerção. Esta nossa sociedade é uma sociedade de consumidores" (apud BAUMAN, 2010, p.33). Desta forma, a atitude descartável tem se tornado tão comum que se encontra em quase, ou praticamente, todos os campos da vida. Há, por exemplo, o descarte de amigos quando estes deixam de ser convenientes ou úteis aos próprios desejos e escolhas. Isto porque "a indústria cultural perfidamente realizou o homem como ser genérico. Cada um é apenas aquilo que qualquer outro pode substituir: coisa fungível, um exemplar. Ele mesmo como indivíduo é absolutamente substituível, o puro nada [...]" (ADORNO, 2002, p. 46). Assim, "as pessoas são reduzidas a meras coisas que aqueles que delas dispõem podem colocá-las por um instante no céu para logo em seguida jogá-las no lixo" (ADORNO, 2002, p. 48). Além disso, se descarta também a vontade própria quando se depara com situações que sejam difíceis de prosseguir. A verdade é que o interesse está, na maioria das vezes, naquilo que é mais fácil, mais prático, e que gera lucro ao mesmo tempo em que gera comodidade.

De fato, parece que o outro e suas necessidades pouco importam, isto é, a necessidade suprema é voltada ao interesse individual e às suas supostas preocupações. Assim, o sujeito deixa de verificar se suas ações são benéficas para a sociedade que o cerca, e passa tão somente a pensar nos bens que devem cercá-lo.

Além disso, gera uma competição infindável, onde aquele que mais possui, mais

pode gastar, gerando um falso destaque de poder. Entende-se, então, que "as pessoas normalmente assumem de maneira cega que a competição é o objetivo mais desejável que os seres humanos têm ao seu alcance" (KEY, 1996, p. 231). Esse objetivo começa a transformar o outro sempre num adversário, disposto a evidenciar o quanto pode gastar, tornando-o um consumista em busca de uma realização que não pode acontecer e que fará que o indivíduo sempre busque por consumir.

Com isso, o pensamento de se ver restrito a uma única coisa por toda a vida é desagradável e aterrador. Ao homem é dado o poder de adquirir e descartar, e isto, cria uma falsa ilusão de felicidade, pois lhe falta uma realização perene, duradoura. O poder de descartar insanamente e adquirir novos produtos, fazendo que o homem sempre objetive novos bens, o torna "feliz", é a nova paixão do século. É de se compreender que o homem tem se tornado produto de consumo, seja quando se priva das relações com as pessoas que o circundam, isto é, privado de relações só lhe resta gastar, ou pelas escolhas que faz sem ter em mente algum objetivo que lhe propicie estar bem, seja pelo próprio consumir inadvertidamente, que o impede de decidir entre ser ou não manipulado por outras pessoas ou pelo desejo insaciável em gastar aquilo que não possui e que talvez nunca tenha.

Evidentemente que não se pode falar do consumo exacerbado do homem sem tocar fundamentalmente no problema da mídia, enquanto principal influenciadora nas decisões, comportamentos, opiniões e, sobretudo, nos desejos. Nesse sentido, dentro do quadro social ambientado pelo fenômeno midiático, bem como pelo consumismo desenfreado, explicita-se o caráter manipulatório da mídia de modo que a mesma surge como uma espécie de entorpecente, onde quanto mais se usufrui mais se sente necessidade.

Com isso, impera-se a cultura da vitrine, a religião cujo Deus passou a ser, não mais o Ser Absoluto – transcendente –, mas sim as vitrines provocadoras do desejo de consumo. Ou seja, o ser humano é movido por uma força que o faz comprar o que não precisa com o dinheiro que não tem. As pessoas estão condicionadas ao ensimesmamento (individualismo que gera isolamento do convívio social harmônico, contrariando a regra "antiga" de uma sociedade que prima pela *eudaimonia* - felicidade), o homem social cede lugar ao homem individual, condicionado pelas escolhas que foi induzido a tomar.

Lipovetsky disserta a este respeito quando afirma que se consome, praticamente, através de tudo, e exemplifica mostrando que o consumismo vem "através dos objetos e das marcas, dinamismo, elegância, poder, renovação de hábitos, virilidade, feminilidade, idade, refinamento, segurança, naturalidade" (LIPOVETSKY, 2009, p. 203). E, no mesmo sentido, prossegue: "[...] umas tantas imagens que influem em nossas escolhas e que seria simplista reduzir só aos fenômenos de vinculação social, quando precisamente os gostos não cessam de individualizar-se" (LIPOVETSKY, 2009, p. 203). A partir disso, fica claro que é necessário haver um cuidado com o individualismo, que pode ser chamado de narcisismo, o qual se impregnou na sociedade trazendo uma mudança de temperamento e caráter.

Além disso, pode-se aludir também no que se refere ao âmbito político, no qual os propagadores utilizam-se dos elementos presentes na vida da sociedade – como, por exemplo, crença, cultura, necessidades materiais – como instrumentos para uma criação própria de um perfil ilegítimo e para dominar o ser humano, manipulando-o.

6 I O AUTOENGANO

Constantemente, inúmeras pessoas têm acreditado que pensam por si mesmas, quando na verdade, se auto enganam e se conduzem pela manipulação, não tendo controle daquilo que falam e fazem. Quem acredita que está pensando por si mesmo, na maioria das vezes, não faz. E mesmo uma propaganda, por mais simples e normal que possa parecer, já controla um indivíduo sem que ele saiba.

Segundo Key, a realidade é que,

> [...] dominadas culturalmente pela mídia as sociedades modernas andam às cegas de uma crise (ou desastre) a outra, com a convicção ilusória de que sabem o que estão fazendo, para onde estão indo, como sobreviverão, quem está no controle e porque as coisas acontecem ou como deveriam. Estas fantasias, reforçadas inconscientemente, na verdade ameaçam a sobrevivência (1996, p. 56).

Perdeu-se o controle da própria vida e existência, além do controle da sua própria essência. E por mais que seja nítida, a sociedade ainda não consegue perceber o mal que faz a si mesma deixando-se levar pelas normalidades hodiernas do consumismo e manipulação que ameaçam e destroem o ser humano.

Sabe-se que, no conjunto da vida, na construção da própria existência, o indivíduo deve buscar um crescimento pessoal através de uma forma que o melhor ajude a lidar com a sociedade atual, mas nem sempre consegue em meio às dificuldades alcançar o sonho objetivado. Com isso, criam laços compulsivos como meio de esquecimento dos fracassos ou maneira de lidar de forma mais adaptada à modernidade. Segundo Edler, "o sujeito estabelece laços compulsivos, por vezes de maneira muito intensa, que produzem, no conjunto da vida, esvaziamento, estreitamento e redução de horizontes existenciais" (EDLER, 2017, p. 16). Agora, além de uma redução ao consumo, que é um desses laços compulsivos, trata-se também de uma redução da existência. Isso porque as pessoas querem se comparar com aqueles que estão mais próximos e, na maioria das vezes, são aqueles indivíduos que a mídia cria, pessoas "perfeitas", os astros e famosos que nunca erram e possuem a melhor beleza.

Entretanto, existem também os fracassados na mídia, e ainda assim, buscam a comparação, pois são indivíduos fracassados que tem muitos supostos amigos ao redor, sendo assim, também venceram de alguma forma na vida. Os indivíduos que se deixam levar veem-se em um único mundo onde todos conseguem aquilo que querem e sonham, menos eles. E deparam-se novamente com o consumo, que parece um mecanismo de

liberdade para uma vida nova. Consumindo podem se comparar com todos e alcançar o sucesso, e além do mais, constata-se que "o homem busca o próprio prazer no percurso da vida" (EDLER, 2017, p. 15). Percurso esse que não será por muito tempo prolongado, já que é destruído pelo próprio indivíduo que se submete aos desejos que não pode realizar, mas que se arrisca até o fim.

Existe um esmagamento humano ainda não compreendido por aqueles que se arriscam até o fim. Sujeitos a uma forte pressão que os sufocam lentamente sem que percebam, os indivíduos vão vagarosamente até o limite, deixando-se levarem pelas sedutoras propagandas. "'Divirta-se, fique rico e descanse o mais que puder' tornou-se a filosofia da mídia comercial do século XX. Os anúncios vendem! Eles manipulam! Eles também esmagam as pessoas transformando-as em patéticas vítimas da obsessão pela fantasia" (KEY, 1996, p. 233). Esse é o resultado aos que acreditam pensar por si próprios, uma constante fantasia que os prendem e não mais permitem sair. Até descobrem que suas fantasias não passam de exageros, mas acusam a si mesmos por suas deficiências. Buscam materializar todas suas necessidades, mas mesmo após inúmeras compras, não conseguem. Trata-se de uma prisão ao impulso consumista que o fará comprar quando estiver frustrado, nervoso, deprimido, rejeitado, solitário e magoado, pois foi habituado à exaustão para lidar com os problemas de conciliação emocional mediante o consumo. Mas acontece que as expectativas proporcionadas pelos anúncios nunca se realizam e não se realizarão.

7 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com as abundantes e variadas culturas presentes na sociedade ao longo dos séculos, o homem não se deteve para observar o quanto os processos sociais o tem dominado. Dominação esta que provém da Indústria Cultural, gerando uma massificação de conhecimento. Não se pode afirmar que o conhecimento de todos tornou-se padronizado e que houve um empobrecimento no intelecto humano, tendo em vista que, alguns, mesmo que poucos, detiveram-se ao que aconteceria e, com o passar dos dias, percebiam as dificuldades que estavam surgindo, fazendo então que buscassem por entender e trouxessem possíveis soluções aos problemas presentes. Diante disso, enquanto muitos se deixavam levar pela massificação que surgia, outros se questionavam e adquiriam um pensamento crítico. E somente com um pensamento crítico é que os homens conseguirão rejeitar a manipulação de um perfil já esquematizado e definido pela mídia.

Percebe-se ainda que o conhecimento não é aceito por alguns como movimento que o estimule a entender e questionar a sociedade onde se vive. Tudo surge de maneira fácil e prática, ou seja, as pessoas não necessitam realizar esforço algum para adquirirem quaisquer saberes. Preferem tomar como verdade aquilo que recebem pronto e já formulado pelos indivíduos que acreditam estar sendo críticos, sem saber ao certo se realmente há

veracidade. Todas as suas possíveis escolhas lhes são dadas, especialmente quando se trata de questões intelectuais. O que as pessoas não sabem, é que adquirindo essa intelectualidade superficial, já formada por outros, acabam envoltas numa manipulação, da qual não conseguem sair. O sujeito moderno não busca aprofundar-se em nenhum campo, a busca por conhecimento tornou-se algo extremamente desnecessário.

Por isso, o homem precisa pensar, questionar e decidir corretamente sem esquecer-se daquilo que é por essência, buscando não se deixar levar por conceitos e opiniões formadas pela sociedade que o rodeia, evitando o risco da manipulação, sobretudo midiática e política, que envolve cada vez mais a sociedade, tomando atitudes pelo indivíduo, tornando-o objeto de suas próprias escolhas e massificando o conhecimento.

Ainda, depreende-se que, a manipulação midiática só ocorre quando o indivíduo não coopera para o seu crescimento intelectual, quando ele aceita como natural a falta de estudo e/ou interesse em questões atuais, afundando-se facilmente em ideias já formadas e impostas por outrem. Nota-se, portanto, a importância do fomento de um conhecimento fundado e disposto a dialogar na atualidade. Ainda que o indivíduo que se dedique ao saber se esforce para não se inclinar à submissão intelectual provocada pela mídia, trata-se de uma impossibilidade, tendo em vista que, grandes autores lidos pela sociedade, inclusive aqueles que criticam a manipulação midiática, em grande parte são encontrados através da mídia, além disso, o campo teórico é muitas vezes incentivado também pela mídia que, proporciona ao indivíduo uma pesquisa em diversas áreas. Outra questão, além das mencionadas, trata-se da maneira na qual a maioria das pessoas utilizam-se para obter livros que os incentivem a ler e tornarem-se intelectuais, isto porque o livro faz parte da cultura da mídia.

Surge o questionamento a respeito da impossibilidade de ser manipulado pelas mídias. Entretanto, o diferencial está na forma em que cada pessoa decide lidar com os meios midiáticos que utiliza, tendo também um pensamento crítico diante daquilo que pesquisa e aceita como verdade. Nem tudo que se encontra na mídia trás fatos verídicos, assim como cada pessoa tem seu próprio gosto e interesse por livros distintos ou escolhe bem em qual site pegar a melhor biografia do autor que pretende ler.

Por fim, torna-se claro a maneira como os indivíduos da atual sociedade em que vivem devem pensar e tomar posições que sejam relevantes para o diálogo, incentivando outras pessoas a buscarem conhecimentos que os permitam construir juízos e críticas que reflita a respeito do tempo que estão inseridos, já que, inúmeros tem sido alvo de manipulações culminando em fins drásticos para a convivência harmônica e necessária que deve haver entre todos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. **Indústria cultural e sociedade.** Trad. Julia Elizabeth Levy [et al]. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

BAUMAN, Z. **Capitalismo parasitário**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BAUMAN, Z. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

CARLI, Ranieri. **Antropologia filosófica**. 20. ed. Curitiba: Ibpex, 2009.

EDLER, S. **Tempos compulsivos**: a busca desenfreada pelo prazer. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2017.

KEY, W. B. **A era da manipulação**: como a mídia seduz e manipula sua mente – na publicidade, na imprensa, nos negócios e na política – e como você pode se proteger. São Paulo: Scritta, 1996.

LLHOSA, M. V. **A civilização do espetáculo**: uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

LIPOVETSKY, G. **O império do efêmero**. São Paulo: Editora schwarcz LTDA, 2009.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.

TÜRCKE, C. **Sociedade excitada**: filosofia da sensação. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

CAPÍTULO 12

ENVELHECIMENTO E DOENÇAS CRÓNICAS: DAS VULNERABILIDADES À FRAGILIDADE

Data de aceite: 04/01/2021
Data de submissão: 13/10/2020

Marta Maia
Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA)
Lisboa, Portugal

Osvaldo Matavel
Universidade Eduardo de Mondlane, Faculdade de Medicina, Departamento de Saúde da Comunidade
Maputo, Moçambique

RESUMO. O envelhecimento acarreta suscetibilidades ao aparecimento de morbidades tais como osteoporose, insuficiência cardíaca, aterosclerose e hipertensão. A presença de doenças como a infeção por VIH ou a diabetes aumentam o risco de desenvolver comorbidades mais precocemente que a população em geral. Por seu turno, a acumulação de doenças pode antecipar o aparecimento de incapacidades e aumentar a vulnerabilidade social e psicológica das pessoas. O envelhecimento tende, também, a ser acompanhado por fatores de vulnerabilidade social, relacionados, em particular com as condições socioeconómicas – que a doença, enquanto fator de empobrecimento, agrava –, com situações de discriminação e com fatores biológicos decorrentes das doenças crónicas. O envelhecimento, a doença e a discriminação podem levar a uma identidade deteriorada, ao descrédito e ao isolamento, que podem aumentar a fragilidade das pessoas, entendida como uma entidade multidimensional que inclui as dimensões física, fisiológica, psicológica e social. Como é que essas pessoas vivem com as situações de doença crónica e o envelhecimento? Como se percecionam? Que recursos mobilizam?
A pesquisa foi feita ao abrigo do financiamento no âmbito do plano estratégico do CRIA, Centro em Rede de Investigação em Antropologia (UIDB/04038/2020).

PALAVRAS - CHAVE: Diabetes, VIH, Envelhecimento, Cuidados de saúde, Vulnerabilidade.

AGING AND CHRONIC DISEASES: FROM VULNERABILITIES TO FRAGILITY

ABSTRACT: Aging causes morbidities such as osteoporosis, heart failure, atherosclerosis and hypertension. The presence of diseases such as HIV infection or diabetes increases the risk of developing comorbidities earlier than the general population. In turn, the accumulation of diseases can anticipate the onset of disability and increase the social and psychological vulnerability of people. Aging also tends to be accompanied by factors of social vulnerability, related, in particular to socioeconomic conditions - that disease, as a factor of impoverishment, aggravates - with situations of discrimination and with biological factors arising from chronic diseases. Aging, disease and discrimination can lead to a deteriorated identity, discredit and isolation, which can increase people's fragility, understood as a multidimensional entity that includes the physical, physiological, psychological and social

dimensions. How do these people live with chronic disease and aging? How they perceived themselves? Which resources do they mobilize? This work was developed within the framework of the strategic plan of CRIA, Centro em Rede de Investigação em Antropologia, UIDB/ 04038/2020.
KEYWORDS: Diabetes, HIV, Aging, Healthcare, Vulnerability.

1 I INTRODUÇÃO

Apresenta-se uma reflexão sobre a fragilidade decorrente da doença crónica e do envelhecimento a partir de duas pesquisas.

A primeira, «Vieillir avec le VIH. Les séniors séropositifs à Lyon et dans la Vallée du Rhône», foi realizada em França entre 2013 e 2017, dirigida por Rommel Mendes-Leite†, do Centre Max Weber – Université Lumière Lyon 2, e financiada pelo COREVIH Lyon - Vallée du Rhône. Da minha colaboração nesta pesquisa resultou um texto sobre o acompanhamento terapêutico (MAIA, 2018) e outro, com Fernando Bessa Ribeiro e Octávio Sacramento, sobre as políticas de saúde na Europa (RIBEIRO et al., 2018).

A segunda é uma pesquisa conduzida por mim, no quadro de uma bolsa de pós-doutoramento no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (ISCTE-IUL, CRIA), entre 2016 e 2020, em Lisboa. Este trabalho versa sobre a questão da gestão terapêutica das diabetes de tipo 1 e 2, a experiência da doença e as lógicas dos cuidados de saúde no controlo das diabetes de tipo 1 e 2.

Tomando como ponto de partida estas pesquisas, apresenta-se uma reflexão sobre a questão da vulnerabilidade (biológica, psicológica e social e económica) e da fragilidade que daí pode resultar para as pessoas que vivem com várias doenças crónicas (em termos médico, numa situação clínica de multimorbi(li)dade ou multipatologia ou *pluripatologia*).

2 I METODOLOGIA

A pesquisa sobre pessoas que vivem com VIH foi conduzida na região de Lyon, em França, e coordenada pelo antropólogo Rommel Mendes-Leite. A colheita de dados foi realizada em 2013 em três hospitais da região de Lyon. Foram entrevistadas 45 pessoas, mulheres e homens com 50 ou mais anos de idade. A análise dos dados seguiu o método da Teoria Fundamentada (BANENS, 2018).

A pesquisa sobre pessoas que vivem com diabetes de tipo 1 e 2 foi conduzida por mim em Lisboa (Portugal), num hospital e num centro de saúde. Foram realizadas 30 entrevistas semi-diretivas entre 2018 e 2020. Foi feita uma análise de conteúdo (BARDIN, 2013).

Olhando para os resultados, distinguem-se vários pontos em comum, que se prendem com as questões das limitações e do sofrimento causados pelas doenças crónicas e pelo envelhecimento, do isolamento social, do empobrecimento, da importância

do acompanhamento médico e das relações com os profissionais de saúde, e da gestão terapêutica necessária nas doenças de longo prazo.

3 | RESULTADOS

As doenças crónicas são aquelas que perduram no tempo e que habitualmente têm consequências sociais, psicológicas e económicas na vida das pessoas. Porque perduram no tempo, são muitas vezes integradas na identidade da pessoa, que se define como sendo doente e não como tendo uma doença. Ser doente vai além do estado biológico, corresponde a um estatuto e uma situação social determinados (HERZLICH & PIERRET, 1984), assim como a um estado psicológico variável e a uma experiência particular (LANGDON, 2001).

O envelhecimento acarreta maior risco de aparecimento de doenças crónicas tais como osteoporose, insuficiência cardíaca, aterosclerose e hipertensão (OMS, 2016). Por seu turno, a presença de doenças como a infeção por VIH ou a diabetes (de tipo 1 e de tipo 2) aumentam o risco de desenvolver outras doenças, (em linguagem clínica, comorbidades ou comorbilidades ou patologias associadas), mais precocemente que a população em geral (OMS 2016).

No caso da infeção por VIH, o risco de desenvolver outros problemas de saúde aumenta mais precocemente do que na população em geral. Por seu turno, estes podem antecipar o aparecimento de incapacidades, aumentando a vulnerabilidade social e psicológica das pessoas (DESQUILBET et al., 2007).

No caso da diabetes fala-se, em termos clínicos, de complicações tardias da diabetes, pois a longo prazo surgem frequentemente problemas de saúde relacionados com a diabetes, tais como o “pé diabético”, a insuficiência renal e a retinopatia.

> “São doenças cujas complicações nós lhes chamamos “complicações tardias”. Quer dizer que levam muitos anos a instalar-se. E, portanto, a pessoa é doente, tem uma doença. Pode é não ter uma perceção objetiva da doença que tem. E nós valorizamos aquilo que percebemos (...) Alguns diabéticos comportam-se como se não fossem diabéticos (...), mas a contingência de esta ser uma doença crónica é que ela não vai desaparecer por eu fazer de conta que não a tenho”. (Profissional de saúde, Hospital de Santa Maria)

4 | DISCUSSÃO

As pessoas com 50 ou mais anos entrevistadas apresentam comorbidades e vulnerabilidades sociais, o que pode torná-las frágeis, como também observaram vários investigadores (BATTEGAY, 2016; FRIED et al., 2004; REES et al., 2013; DESQUILBET et al., 2007). Em conjunto, o envelhecimento e a doença causam danos ao corpo e à saúde, física e mental, e têm um impacto social, em particular na vida familiar e profissional, e um impacto na autoestima, nas espectativas quanto ao futuro e na própria trajetória de

vida. No entanto, os efeitos desorganizadores da doença, assim como os reajustes e as "recomposições" a que obrigam (MAIA, 2010) não têm a mesma amplitude nas pessoas, pela diversidade dos mundos e das redes sociais a que pertencem, e em função das suas trajetórias biográficas, das suas condições socioeconómicas, do apoio social que recebem ou que podem mobilizar (DESEQUELLES et al. 2013; MAIA, 2008).

O aparecimento do diagnóstico da doença crónica é um acontecimento que perturba a vida da pessoa e que implica uma mudança identitária, pois marca o início do estatuto de doente crónico, da vida com VIH ou diabetes, do ser seropositivo ou diabético, no caso das populações estudadas. É um choque, mas, com o passar do tempo, a maioria das pessoas integra a doença no seu quotidiano como na sua identidade pessoal, processo esse que é amplamente facilitado pela presença de apoio de familiares, amigos, profissionais de saúde, etc. A qualidade das experiências relacionais está associada a melhores comportamentos de saúde e a uma melhor gestão da doença (ADAM & HERZLICH, 1994).

A complexidade das situações e das necessidades das pessoas com doenças crónicas tende a aumentar com a idade e exigem uma abordagem multidisciplinar e integrativa (que articule de forma eficiente cuidados de saúde, assistência social, apoio psicológico, educação para a saúde e capacitação para uma melhor gestão da saúde.

5 I CONCLUSÃO

A saúde é, num certo sentido, o estado de um organismo funcional, e a doença uma deterioração desse estado. No entanto, a saúde e a doença não são dados objetivos, pois são manifestações de experiências vividas (PIERRET, 2008). Para compreender o que é a doença e a saúde temos de ir para além dos dados objetivos em que se baseiam as chamadas ciências ditas exatas. Na linguagem cotidiana, ter boa saúde não significa necessariamente não ter uma doença. E uma pessoa pode sentir-se doente sem ter uma doença específica. De igual modo, quando a doença é assintomática e não diagnosticada, será a pessoa doente? A pessoa fica doente quando é a doença diagnosticada e ela se sente doente, e sentir-se doente faz com que a pessoa se sinta mais vulnerável e precise um pouco mais dos outros, de acompanhamento e de apoio. Daí muitas das pessoas entrevistadas afirmaram não ser doentes, mas apenas ter uma doença, uma doença que não impede a sua capacidade de agir, A doença é, acima de tudo, uma experiência vivida (DELASSUS, 2014).

O cuidado de saúde é um fator de confiança e segurança, e pode representar um importante apoio para as pessoas com doenças crónicas, que se sentem cuidadas e apoiadas por aqueles que se preocupam com o seu bem-estar, lhes dão atenção e os ajudam. A qualidade dos cuidados de saúde torna-se, por conseguinte, fulcral, devendo, além da prestação efetiva de cuidados de saúde, integrar o paciente, a família e a comunidade no processo do cuidado (EWALD, 1986), dando espaço à agência dos sujeitos

e à cidadania para a saúde (LEITE, PONTES & PAVÃO, 2015). As vulnerabilidades e a fragilidade dos doentes devem ser consideradas nos cuidados de saúde, e uma abordagem multidisciplinar e preventiva é necessária para uma melhor gestão da saúde.

REFERÊNCIAS

ADAM, P., & HERZLICH, C. (1994). **Sociologie de la maladie et de la médecine**. Paris, Nathan.

BANENS, M., org. (2018). Vieillir avec le VIH. Paris: L'Harmattan/Éditions Pepper, Col. Sexualité et société.

BARDIN, L. (2013). L'analyse de contenu. Paris: Presses Universitaires de France.

BATTEGAY, E. (2016). Helping the HIV physician through the challenges of co-morbidities. **Journal of the International AIDS Society**, 19 (8, Suppl. 7), O211.

DELASSUS, E. (2014). Sagesse de l'homme vulnérable: la précarité de la vie. Paris: L'Harmattan.

DESEQUELLES, A., GOTMAN, A., MICHEAU, J., & MOLIÈRE, E. (2013). **Étude sur la prise en charge des personnes vieillissantes vivant avec le VIH/SIDA**. Paris, Direction Générale de la Santé.

DESQUILBET, L., JACOBSON, L.P., FRIED, L.P., PHAIR, J.P., JAMIESON, B.D. et al. (2007). HIV-1 infection is associated with an earlier occurrence of a phenotype related to frailty. **The Journals of Gerontology** (Serie A), 62 (11), 1279-1286.

EWALD, F. (1986). **L'État-Providence**. Paris: Grasset.

FRIED, L, TANGEN, C.M., WALSTON, J., NEWMAN, A.B., HIRSCH C, et al. (2001). Frailty in older adults: evidence for a phenotype. **The journals of gerontology.** Series A, 56 (3), 146-156.

FRIED, L.P., FERRUCCI, L., DARER, J., WILLIAMSON, & J.D., ANDERSON, G. (2004). Untangling the concepts of disability, frailty, and comorbidity: implications for improved targeting and care. **The journals of gerontology**. Series A. Biological sciences and medical sciences. 59 (3), 255-263.

LANGDON, E. J. (2001). A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. **Etnográfica**, 2, 241-260.

LEITE, R. B., PONTES, C. S., E PAVÃO, J. F. (2015). **Cidadania para a Saúde. O papel do cidadão na promoção da saúde**. Lisboa, Universidade Católica Editora.

MAIA**,** M. (2008). Les hépatants. Vivre avec une hépatite virale chronique et en guérir, **Interrogations?**, 6, 115-130.

MAIA, M. (2010). Talking About the Disease. Sharing Experiences of Hepatitis C Online, **Arquivos de Medicina**, 24 (4), 131-135.

MAIA, M. (2018). La prise en charge thérapeutique. Em Maks Banens (org.) Vieillir avec le VIH, Paris: L'Harmattan/Éditions Pepper, Col. Sexualité et société, 131-158.

OMS (2016). **Rapport sur le vieillissement et la santé**. Genève : Organisation mondiale de la Santé.

PIERRET, J. (2008). Entre santé et expérience de la maladie. Psychotropes, 14 (2), 47-59.

PSOMAS, K.C., & DIXNEUF, M. (2012). VIH et vieillissement — Vivre avec le VIH à 50 ans et plus. Transcriptase, 149**, 34-35.**

REES, H., IANAS, V., McCRACKEN, P., SMITH, S., GEORGESCU, A., et al. (2013). Measuring Frailty in HIV-infected Individuals. Identification of Frail Patients is the First Step to Amelioration and Reversal of Frailt. Journal of Visualized Experiments, 77, 505-537.

RIBEIRO F. B., SACRAMENTO, O., & MAIA, M. (2018). Les séniors, le VIH et les politiques de santé en Europe. Em Maks Banens (org.), **Vieillir avec le VIH**. Paris: L'Harmattan/Éditions Pepper, Col. Sexualité et société, 159-180.

SONTAG, S. ([1978] 2009). **La maladie comme métaphore**. Paris, Christian Bourgeois.

WING, E. (2016). HIV and aging**. International Journal of Infectious Diseases**, 53, 61-68.

CAPÍTULO 13

ESTIGMA, DISCRIMINAÇÃO E VIOLÊNCIA. MULHERES QUE VIVEM COM VIH NA CIDADE DE MAPUTO, MOÇAMBIQUE

Data de aceite: 04/01/2021
Data de submissão: 16/10/2020

Osvaldo Matavel
Universidade Eduardo de Mondlane, Faculdade de Medicina, Departamento de Saúde da Comunidade
Maputo, Moçambique
https://orcid.org/0000-0001-8649-1354

Marta Maia
Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA)
Lisboa, Portugal
https://orcid.org/0000-0003-1645-7550

RESUMO: A pesquisa debruça-se sobre as experiências de violência no quotidiano de mulheres com diagnóstico de VIH, na cidade de Maputo, capital de Moçambique. Foram feitas 42 entrevistas semiestruturadas em duas associações de mulheres que vivem com VIH. As entrevistas foram áudio-gravadas, transcritas e sujeitas a análise de conteúdo. A maioria das participantes referiu nunca ter sido vítima de violência doméstica. Afirmam condená-la, embora reconheçam que ela está enraizada na sociedade, é considerada como um assunto privado, que apenas diz respeito ao casal e à família, e é socialmente considerada como legítima. A infeção pelo VIH continua a acarretar estigma e discriminação, fazendo com que as mulheres entrevistadas silenciem o seu estado serológico e evitem certas situações de convívio social que ameacem o sigilo sobre a doença. Estas afirmam não ter as condições necessárias para exteriorizarem as suas vivências devido à forte discriminação das pessoas que vivem com VIH no seio familiar e no espaço público, em Moçambique.

PALAVRAS - CHAVE: Violência doméstica, violência de género, vulnerabilidade, saúde sexual, VIH/SIDA.

STIGMA, DISCRIMINATION AND VIOLENCE. WOMEN LIVING WITH HIV IN MAPUTO CITY, MOZAMBIQUE

ABSTRACT: The research focuses on the experiences of violence in the daily lives of women diagnosed with HIV, in Maputo City, Mozambique. 42 semi-structured interviews were conducted in two associations of women living with HIV. The interviews were audio-recorded, transcribed and subject of content analysis. Most of participants reported never having been victims of domestic violence. They claim to condemn it, although they recognize that it is rooted in society, it is considered as a private matter, which only concerns the couple and the family, and it is socially considered as legitimate. HIV infection continues to cause stigma and discrimination, causing the women interviewed to silence their serological status and avoid certain situations of social interaction that threaten the secrecy about the disease. They say they do not have the necessary conditions to externalize their experiences due to the strong discrimination of people living with HIV in the family and in the public space, in Mozambique.

KEYWORDS: Domestic violence, gender violence, vulnerability, sexual health, HIV/AIDS.

1 | INTRODUÇÃO

De acordo com os dados mundiais da ONUSIDA (UNAIDS, 2020a, 2020b), cerca de 37 milhões de pessoas vivem com VIH no mundo e a África subsaariana tem a prevalência mais elevada, com destaque para a África austral, região a que Moçambique pertence, a mais afetada pela epidemia, estimando-se em cerca de 25 milhões o número de pessoas que vivem com a infeção por VIH nesta região, o que representa 3/4 da prevalência mundial. Na África subsaariana, o centro da epidemia global, as mulheres representam mais de metade das pessoas que vivem com VIH (PVVIH) (AWA, 2012). Em Moçambique, cerca de 1,6 milhões de pessoas vivem com VIH e a prevalência da infeção na população adulta entre os 15 e os 49 anos de idade é de 11,5%, sendo de 13,1% nas mulheres e 9,2% nos homens. A cidade de Maputo tem uma das maiores prevalências do país, situando-se nos 16% da população. A transmissão heterossexual contínua a ser responsável pela maioria das novas infeções e o risco de infeção por VIH é superior entre os residentes das áreas urbanas comparativamente com os residentes de áreas rurais (MISAU, INE & ICF, 2016).

Num contexto em que existem numerosas e graves situações de estigma e discriminação das PVVIH, violência de género, pobreza, iliteracia, migração de homens para países com alta prevalência de infeção por VIH e serviços de cuidados de saúde deficitários, o risco das mulheres em idade reprodutiva se infetarem é muito elevado (UNAIDS, 2017).

O presente texto ancora-se numa pesquisa realizada na cidade de Maputo, junto de mulheres adultas com diagnóstico de VIH, em duas associações de mulheres vivendo com VIH, no quadro de um doutoramento em saúde internacional (MATAVEL, 2019).

2 | METODOLOGIA

Este é um estudo qualitativo, o que significa que não se pretende alcançar a generalização, mas sim o entendimento das singularidades das pessoas entrevistadas, 42 mulheres com diagnóstico de infeção por VIH, utentes de duas associações de mulheres que vivem com VIH e residentes em Maputo. Para a recolha de dados, utilizou-se um guião de entrevista semiestruturada, constituído por dois conjuntos de questões, o primeiro com enfoque na recolha de dados para caracterização sociodemográfica, e o segundo com questões abertas sobre estigma e discriminação. As entrevistas foram áudio-gravadas, transcritas e analisadas pelo investigador. Procurou-se captar as descrições e interpretações dos seus quotidianos através da análise de conteúdo (BARDIN 2003). Fez-se uma leitura das entrevistas com vista a destacar os elementos que se repetiam. Os relatos verbais referentes às dimensões de análise foram categorizados. Efetuou-se uma seleção de trechos de relatos das participantes para ilustrar as categorias e subcategorias

identificadas. Na apresentação dos resultados são mencionados excertos que ilustram o aspeto em descrição. No final das falas, as respetivas autoras são citadas com iniciais aleatórias dos seus nomes e idades.

Foram tidas em conta considerações éticas pelo que se obteve a aprovação prévia do protocolo pelo Comité Interinstitucional de Bioética em Saúde (CIBS) da Faculdade de Medicina da Universidade Eduardo Mondlane. A participação no estudo foi de caráter voluntário e as participantes assinarem uma declaração de consentimento informado.

3 I RESULTADOS

As mulheres estimam que a violência contra elas tem sido encarada como um dos problemas mais graves do país. Na opinião das entrevistadas, apesar de as mulheres desempenharem um papel fundamental no sustento das famílias e no desenvolvimento da sociedade, são menosprezadas e vítimas de uma violência de género que está enraizada na cultura moçambicana. As vítimas mostram-se relutantes em apresentar queixa juntos dos órgãos competentes por vergonha e por receio de represálias sociais e familiares.

A maioria das participantes referiu nunca ter sido vítima de violência doméstica, embora afirme que esta está enraizada na sociedade e continua a ser considerada como uma questão privada, um assunto que apenas diz respeito ao casal e à família.

> "Pessoalmente não posso me referir a violência pois nunca me aconteceu…" (CRS, 49 anos)

> "Não, nunca fui forçada a manter relações sexuais…" (CJM, 38 anos)

Há uma perceção generalizada do recurso à violência (psicológica, verbal, física e sexual) no contexto doméstico como legítimo*.*

Uma mulher relatou ter sido agredida na rua. Nesta agressão houve tentativa de violação sexual. Quando se dirigia para casa, foi interpelada por três jovens que a ameaçaram de morte com uma faca, exigindo ter relações sexuais com ela.

> "Já fui agredida com tentativa de violação. Regressava da igreja ao entardecer e a meio do caminho deparei-me com três jovens que diziam que eu devia manter relações sexuais com os três e caso não quisesse eles utilizariam a faca que me mostraram. E era uma faca enorme, de cabo vermelho, e que a escolha estava nas minhas mãos, ou mantinha as relações sexuais ou morria. E eu respondi que em caso de eu ter feito algum mal aceitava ser forçada, mas de contrário eu não aceito de forma alguma." (GAM, 35 anos)

O espaço público no período noturno é tido como um lugar perigoso para as mulheres, consideradas como pessoas indefesas. Por razões culturais, as mulheres evitam o 'rótulo' de mulher violada e, por conseguinte, as vítimas de violência sexual raramente apresentam queixa contra os agressores. Quando falam desse assunto, fazem-no com

desconforto e receio.

> "Gritei e os vizinhos saíram à rua e os homens avançaram para a frente. Entretanto, eu fiquei parada e ao retomar a caminhada encontrei-os mais adiante e agarraram-me e de novo gritei e bateram-me. Mas mesmo assim fui pedindo socorro enquanto segurava a mão do que tinha a faca. Eles fugiram ao verem os vizinhos sair..." (GAM, 35 anos)

As mulheres entrevistadas relataram diversos episódios de violência sobre mulheres que foram do domínio público. São situações que combinam duas ou mais formas de violência. Por exemplo, o caso de uma violação sexual que foi antecedida de agressão física e que culminou com o assassinato da mulher.

> "Conheço uma história de violência que me chocou muito, não só a mim mas ao bairro todo... (…) Uma rapariga regressava da escola à noite e foi interpelada por um grupo de homens que a espancaram, violaram-na sexualmente e assassinaram-na e posteriormente colocaram o seu corpo à entrada da sua casa… Foi muito violento pelas marcas que o corpo tinha…" (CRS, 49 anos)

As narrativas das mulheres apontam para uma classificação das consequências da violência em três categorias: físicas, que compreendem hematomas, escoriações, incisões e cicatrizes ao longo do corpo da vítima; psicológicas, que se traduzem, por exemplo, em sentimentos de depressão, timidez, perda de autoestima, medo dos homens, ansiedade, vergonha e perda de confiança nas pessoas; e sociais, que dizem respeito à privação da liberdade e ao isolamento resultante da dificuldade de interagir com os outros.

> "Deixaram-na em muito mau estado, com ferimentos no corpo… Já viu agora como ela deve se sentir… Dizem que anda calada…" (AJM, 55 anos)

Uma das mulheres entrevistadas conta que as pessoas fazem uma associação entre ter sofrido violência física ou sexual e estar infetada pelo VIH, situações consideradas ambas como socialmente vergonhosas. Afirma ainda que a associação inversa também é possível, ou seja, se a agressão sexual ocorrer após a infeção por VIH da mulher, a transmissão pode fazer-se da vítima para o agressor, uma vez que as violações ocorrem sem o uso de preservativo (Na verdade, se a carga viral estiver indetetável há seis ou mais meses graças à terapêutica, a transmissão não ocorre).

> "Acho que a violência pode influenciar na infeção por VIH porque uma pessoa que faz violação sexual, nós nunca sabemos se está doente nem ele sabe se esta mulher está doente…" (GAM, 35 anos)

Para além desta violência, a população feminina é também marcada pela pobreza e pelo analfabetismo.

4 I DISCUSSÃO

Foi objetivo deste estudo captar as experiências de situações de violência no quotidiano de mulheres com diagnóstico de infeção por VIH na Cidade de Maputo. As 42 mulheres entrevistadas em 2016 relataram casos de violência contra as mulheres que ocorreram com conhecidas, vizinhas ou familiares.

A vulnerabilidade das mulheres à violência está intimamente ligada às normas sociais, aos valores culturais e às crenças transmitidos às crianças e jovens ao longo do processo de socialização. As expetativas em relação a cada um dos sexos determinam o papel que estes ocupam na família, o que por sua vez irá influenciar o lugar que cada um ocupará na comunidade e na sociedade em geral. Desde cedo a rapariga aprende a ser submissa e a ocupar uma posição subalterna, tanto na casa dos seus pais como, depois, no seu lar. Aliado ao papel subordinado da mulher na família está a representação social da violência contra a mulher no contexto doméstico como legítima, o que impede que as vítimas procurem apoio por medo e vergonha, e contribui para a perpetuação da violência (ANDRADE & IRIART, 2015).

Em Moçambique, como noutras regiões do continente africano, as mulheres continuam a ser socializadas para serem mães e esposas. A escola pode ser um lugar de construção de alguma mais-valia para as jovens, no entanto, as atividades profissionais por elas exercidas são vistas e vividas como uma necessidade de sobrevivência coletiva e não como uma necessidade de realização pessoal. Esta negação da mulher como sujeito do seu próprio destino tem consequências a nível da sua saúde reprodutiva e sexual. Os mecanismos que articulam a subalternidade da mulher são, tanto no que se convencionou chamar sociedade tradicional como no contexto da modernidade, meios de conformação de um sistema que nega às mulheres capacidade de decisão (BARBOSA & PARKER, 1999).

Em Moçambique, acredita-se que a morte tem implicações malignas e exige uma ‘purificação’ da viúva, designado nas comunidades patrilineares (no sul de Moçambique) por *kubassisa* e nas matrilineares por *namurapi*, sob pena de afetar a comunidade inteira. Estudos como o de Andrade e Iriart (2015) mostram que os rituais de purificação são utilizados como testes para legitimar a suposta culpabilidade da mulher na morte do marido. O modelo cultural patriarcal, que predomina na região sul de Moçambique, usa crença da preservação dos bens deixados pelo falecido como pretexto para violar de forma aberta e cruel os direitos das mulheres.

O impacto combinado da doença com a morte por sida do marido foi enorme para uma das nossas informantes, como para muitas outras mulheres em situações similares. Para além da dor da perda do companheiro e da redução drástica no rendimento da família, enfrentou a usurpação dos bens pelos familiares do falecido marido. Com efeito, na região sul do país, o legado económico é transmitido ao filho mais velho do casal e, na ausência deste, ao seu irmão ou outro parente da linhagem paterna. Assim, os homens assumem

a propriedade dos recursos do agregado familiar e são eles que autorizam ou não o uso destes recursos pelas mulheres.

5 | CONCLUSÃO

A maior ou menor vulnerabilidade das pessoas ao risco de infeção depende de um conjunto de fatores, que incluem a falta de informação e sensibilização, a pobreza, a iliteracia, o estigma, a discriminação, a desigualdade de género, entre outros (ESTAVELA & SEIDL, 2015; SACRAMENTO & RIBEIRO, 2016).

Muitos homens têm relações sexuais extraconjugais desprotegidas e não fazem o diagnóstico e o tratamento que lhes permitiria ter uma carga viral indetetável e assim evitarem servir de veículo de transmissão do VIH às mulheres, além dos benefícios para o seu próprio estado de saúde. Ainda que conheça os riscos de infeção por VIH e saiba que o marido tem relações extraconjugais, a recusa em manter relações sexuais desprotegidas com o seu companheiro resultaria para a mulher em suspeitas de infidelidade por parte dos homens, o que poderia culminar em violência contra elas.

Algumas práticas culturais locais, tais como os casamentos prematuros, a iniciação sexual precoce, os ritos de passagem, as práticas de 'purificação da viúva' que obrigam a relações sexuais desprotegidas com membros da família do falecido marido, como o *kutchinga*, e os tratamentos médicos tradicionais que incluem cortes com facas ou lâminas não esterilizadas, colocam as mulheres em posições de subalternidade e em situações de risco para a saúde.

A violência contra as mulheres foi abordada no contexto da infeção pelo VIH. À pergunta sobre episódios vividos de violência, as mulheres não reportaram de forma evidente terem sido vítimas desta, mostrando grande reticência em identificar-se pessoalmente com situações de violência, dada a carga negativa que estas comportam. Contudo, referem que a ocorrência de violência é frequente e que a desigualdade de género é um fator de vulnerabilidade para elas.

As mulheres com diagnóstico de infeção por VIH falavam abertamente sobre o seu estado, pois o contexto associativo é considerado e sentido como seguro. É também um espaço onde a partilha sobre as vivências da doença é possível.

A desvinculação do modelo cultural que conforma a mulher à dominação masculina é fundamental para a prevenção da infeção pelo VIH e SIDA. No entanto, constata-se a ambiguidade da atitude dos agentes sociais que, por um lado, participam nas campanhas contra a epidemia e, por outro, mantêm um discurso que constrange a sexualidade feminina à reprodução, e que é marcado pela discriminação de género. É este modelo de subalternidade social da mulher que permite que hoje se explique a alta prevalência do VIH e SIDA entre mulheres, fenómeno que é conhecido como feminização da sida. A alta prevalência de VIH e SIDA no continente africano deve ser compreendida tomando em

conta o modo como são construídos e legitimados os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, R. G. & IRIART, J. A. B. (2015). Estigma e discriminação: experiências de mulheres HIV positivo nos bairros populares de Maputo, Moçambique. **Cadernos de Saúde Pública**, 31 (3), 565-574.

BARBOSA, R. M. & PARKER, R. (orgs.) (1999). Sexualidades pelo avesso: direitos, identidades e poder. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, 15-38.

BARDIN, L. (2003). L'analyse de contenu. Paris: Presses Universitaires de France.

ESTAVELA, A. J. & SEIDL, E. M. F. (2015). Vulnerabilidades de género, práticas culturais e e infecção pelo HIV em Maputo. **Psicologia & Sociedade**, 27 (3), 569-578.

MATAVEL, O. A. (2019). **Vulnerabilidades das mulheres, violência de género e a infeção pelo VIH/ SIDA na Cidade de Maputo, Moçambique**. Tese (Doutoramento em Saúde Internacional). IHMT, Universidade Nova de Lisboa.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (MISAU), INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE) & ICF INTERNACIONAL. (2016). **Inquérito de Indicadores de Imunização, Malária e HIV/SIDA em Moçambique 2015**. Maputo, Moçambique. Rockville, Maryland, EUA: INS, INE e ICF International.

PARKER, R. & AGGLETON, P. (2003). HIV and AIDS related stigma and discrimination: conceptual framework and implications for action**.** **Social Science & Medecine**, 57, 13-24.

SACRAMENTO O. & RIBEIRO, F. B. (orgs.) (2016). **Planeta Sida. Diversidade, políticas e resposta sociais**. Famalicão: Húmus, 105-126.

UNAIDS (2017). **Confronting discrimination. Overcoming HIV-related stigma and discrimination in healthcare settings and beyond**. Geneva: Joint United Nations Programme on HIV/AIDS.

UNAIDS (2020a). **Global Aids Update 2020**. Geneva: Joint United Nations Programme on HIV/AIDS.

UNAIDS (2020b). **Seizing the moment – Tackling entrenched inequalities to end epidemics**. Geneva: Joint United Nations Programme on HIV/AIDS.

SOBRE OS ORGANIZADORES

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO – Pós-doutorado em Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra (FPCE/UC Portugal, 2014-2016). Pós-doutorado (em andamento) em Formação de professores, Identidade e Gênero pelo Instituto Politécnico da Escola Superior de Educação de Coimbra ESEC (2017-); Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás PUC/Goiás (2010-2014, CAPES 5); Doutorado em Ensino (em andamento), com objeto de tese na área da Educação Matemática/ Desenvolvimento Profissional de Professores e tecnologias pela Universidade do Vale do Taquari/UNIVATES (2018 -, CAPES 4); Doutorado em Educação (em andamento), com objeto de tese na área de Currículo e Identidade Juvenis pela Universidade Luterana do Brasil/ ULBRA (2020 -, CAPES 5); Mestre em Teologia: Educação Comunitária Infância e Juventude pelas Faculdades EST (2007-2008, CAPES 5). A nível de graduação possui formação multidisciplinar com: Licenciatura em Matemática pela Universidade Estadual de Goiás; Licenciatura em Pedagogia habilitação: séries iniciais, orientação e supervisão escolar, pelo Instinto de Ciências Humanas e Sociais ICSH e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira/FBB. É professor Titular C-II da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior/FIMES/UNIFIMES desde 2014 (Onde atua em atividades de ensino, pesquisa e extensão na graduação e pós-graduação) e professor P-IV da Secretaria Estadual de Educação de Goiás desde 1999 na disciplina de Matemática. Atua, ainda, como Docente Permanente nos seguintes Programas: Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Faculdade de Inhumas FACMAIS, Linha 2 Educação, Cultura, Teorias e Processos Pedagógicos; Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Fundação Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul UEMS, Linha 1 Currículo, Formação Docente e Diversidade (Cooperação técnica nº 1038/2019. Publicado no D. O. nº 10038 de 28/11/2019) e do MPIES Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social da Universidade do Estado da Bahia UNEB (Colaboração Técnica, sem vínculo empregatício), na Linha 2 Novas Formas de Subjetivação e Organização Comunitária. Coordenador do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES-CNPq); Colíder do Grupo de Pesquisa em Educação, Tecnologias Sociais e Desenvolvimento no interior do Amazonas (do IFAM). Associado na ANPED/Nacional. Membro da Comissão Editorial da Revista Científica em Educação da FACMAIS (2020 -); Membro do Comitê Científico da Editora Atena (2019 -); Editor da Revista Científica Novas Configurações Diálogos Plurais (2020 -). Tem experiência na área da Educação atuando no eixo da Diversidade. Atualmente interessa-me pesquisa em dois grupos temáticos: I Processos Educativos: Formação de Professores, Políticas Educacionais, Currículo, Desenvolvimento Profissional, Ensino e Tecnologia; II Estudos Culturais: Identidade, Representação, Gênero, Violência, Negritude, Religiosidade e Cultura. E-mail: maximo@unifimes.edu.br

MARIA FILOMENA RODRIGUES TEIXEIRA – Doutora em Didática pela Universidade de Aveiro em Portugal. É professora – coordenadora na Escola Superior do Instituto Politécnico de Coimbra e membro efetivo do Centro de Investigação em Didática e Tecnologia na Formação de Professores da Universidade de Aveiro. É, desde 2010, coordena na Escola Superior de Educação de Coimbra (ESEC), do Mestrado em Educação para Saúde. Tem experiência na área da Sexualidade e Educação em Sexualidade. De entre as unidades curriculares que leciona na ESEC, salienta, Sexualidade e Saúde (Licenciatura em Educação Básica); Sexualidade, Saúde e envelhecimento (Licenciatura em Gerontologia Social); Sexualidade, Saúde, Cultura e Media (Mestrado em Educação para Saúde). É, desde 2012, professora visitante da UNESP, Araraquara, SP/Brasil, na Pós-Graduação em Educação Sexual. E-mail: filomena.tx@gmail.com

LUCINEIDE MARIA DE LIMA PESSONI - Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2017) sob a orientação do Professor Dr. José Carlos Libâneo. Mestra em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2008), com a orientação do prof. Dr. José Carlos Libâneo. Especialização em Planejamento Educacional pela Universidade Salgado de Oliveira (1996). Graduação em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (1989). Professora efetiva da Secretaria de Estado da Educação Cultura e Esporte do Estado de Goiás, atuando na Educação básica desde 1989, como professora, coordenadora e Diretora de Escola. Foi rofessora substituta na Universidade Estadual de Goiás anos onde exerceu as funções de coordenadora adjunta de Estágio Supervisionado e Coordenadora de Extensão e Pesquisa. Atualmente é Coordenadora do curso de Pedagogia na Faculdade de Inhumas FacMais. Professora permanente no Programa de Pós-Graduação-Mestrado em Educação da Faculdade de Inhumas-FacMais. Membro da comissão de avaliação do Conselho Estadual de Educação do Estado de Goiás. Vinculada ao grupo de pesquisa Teorias e Processos Pedagógicos cadastrado no CNPQ, sob a coordenação do Prof. Dr. Jose Carlos Libâneo (PUC GO). Pesquisadora da Área de Políticas Educacionais e Teorias e Processos Pedagógicos. E-mail: lucineide@facmais.edu.br

ÍNDICE REMISSIVO

A Interlocução de Saberes na Antropologia 3

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2021



A Interlocução de Saberes na Antropologia 3

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

@atenaeditora

www.facebook.com/atenaeditora.com.br



Atena Editora

Ano 2021